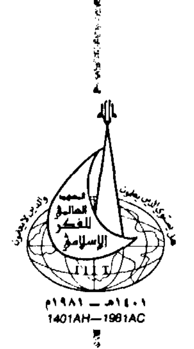
الغيب والعقل

دراسة في حدود المعرفة البشرية

إلياس بلكا

المعهد العالمي للفكر الإسلامي



الطبعة الأولى 1429هـ/ 2008م

الغيب والعقل

إلياس بلكا

موضوع الكتاب 1 ـ فلسفة 2 ـ نظرية المعرفة
3 ـ مفهوم العقل 4 ـ مفهوم الغيب

ردمك: ISBN: 1-56564-321-6

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
المركز الرئيسي - الولايات المتحدة الأميركية
The International Institute of Islamic Thought
P. O. Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA
Tel: (1-703) 471 1133, Fax: (1-703) 471 3922
URL: http://www.iiit.org / E-mail: iiit@iiit.org

المحتويات

الباب الثاني
في الغيب



مقدمـــة

يتناول هذا الكتاب موضوع العقل في علاقته مع الوجود الآخر، المحجوب عن أنظار الإنسان، والذي يطلق عليه القرآن الكريم اسم: الغيب.

وللفظة «الغيب» في الاعتقاد الإسلامي معنيان، متقاربان، لكن بينهما بعض اختلاف، بحسب الحيثية المقصودة:

أ ـ فمن حيث الدلالة على «الزمان»، يعني الغيب كل ما خفي على علم الإنسان من أمور الماضي والحاضر والمستقبل. وهذا هو المقصود بهذه الآيات ونحوها: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهَآ إِلَيْكَ﴾ [هود: 49]، ﴿وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ﴾ [الأعراف: 188]. . . ثم يوجد عرف في التراث الإسلامي، بل حتى في لغة التخاطب العادية للمسلمين، يحصر الغيب في شؤون المستقبل خاصة.

ب ـ ومن حيث الدلالة على «المكان»، يعني الغيب عالماً ووجوداً خاصاً لا تصل إليه حواس الإنسان وطاقة عقله، وذلك كوجود الله سبحانه، الذي لا يحويه مكان، وعالم ما بعد الموت، والآخرة وعجائبها، وبعض المخلوقات التي لا نشاهدها كالملائكة. . . وغير ذلك مما طلبت الشريعة منا أن نُصدق به، وأطلقت على هذا التصديق اسم: الإيمان.

فهذا مجرد تقسيم تقريبي لأنواع الغيب. . . تُلجئ إليه ضرورة البحث، لا غير.

فأما الغيب بالمفهوم الأول ـ وخاصة دلالته على المستقبل ـ هو موضوع بحث أكاديمي أنجزته وتوسعت فيه بما لا أظن أن أحداً سبقني إليه، ولله الحمد

والمنة. ولذلك لم أتعرض هنا لشيء يتصل بهذا النوع من الغيب، ولو بكلمة. وأما الغيب الذي هو عالم، فهو موضوع كتابي هذا. لكنني لم أشأ أن أنحو به إلى وصف هذا العالم وما فيه من الكائنات والمخلوقات... على نحو ما تقدمه كتب «العقائد الإسلامية» المعروفة. فهذا باب كَثُر فيه التأليف، ولا حاجة إلى تكراره. وإنما كان غرضي الأساس هنا أن أعقد نوع محاكمة للعقل الإنساني، نعرف فيها طبيعة العقل، ولأي شيء يصلح، ومتى يجوز له التقدم، وأين يلزمه التوقف... وما هي علاقة العقل بالمعرفة الدينية، وأيهما يحكم على الآخر، أم لكل واحد منهما مجال لايتعداه ونطاق لايخرج عنه... وما عالم الغيب وما حقيقته، وكيف علاقته بعالمنا المادي المباشر... وهل للعقل البشري قدرة على اختراقه وفهمه، أم ذلك موكول للدين وأهله... وغيرها من الأسئلة.

ولهذا قسمت هذا الكتاب إلى بابين: عرضت ـ في الباب الأول ـ لقضية «الحدود المعرفية للعقل الإنساني»، كما رآها بعض أعلام الفلسفة الأوربية، منذ عهد اليونان إلى عصر كانط خاصَّة. ثم تناولت القضية ذاتها عند بعض مفكري الإسلام الكبار... وكل هذا على وجه الاختصار الذي قد يعدّه بعض القرّاء مخلاً بالمقصود.

أما الباب الثاني فحديث متشعب الجوانب عن عالم الغيب، وصلة العقل به. حرصْت أن آتي فيه بجديد مفيد، وألاّ يكون على النمط المعهود في تناول هذا الموضوع. فإن أصبتُ، فهو فضل من الله سبحانه؛ وإن أخطأت فأستغفره وأتوب إليه.

وقد درست في هذا الباب مفهوم الغيب وسعته، وقيمة الإيمان به، وأثر هذا الإيمان في الحياة... وبحثت بعض مظاهر قصور العقل في تهجمه على الغيبيات، وأسباب ذلك. ثم ختمت ببعض النماذج من عالم الغيب الواسع، والتي تعدّ ـ إلى اليوم ـ من ألغاز الكون التي لاحلّ لها، والتي تبين بوضوح حدود العقل وضعفه.

لست أزعم في هذه الدراسة أنني أحطت بالإشكال المعقد الذي هو علاقة

الغيب بالعقل، ولا أنني أجبت عن جميع الأسئلة التي يثيرها... فليعتبر القارئ الكريم أن هذا الكتاب مدخل للموضوع ومقدمة يستعين بها على تعميق البحث والدرس في قضية خطيرة طرحتها كثير من الأمم والعقول... قضية لا تزال تشغل بال كثير من أهل العلم والدين والسياسة.. في دنيا المسلمين، ودنيا غيرهم أيضاً.

أحمد الله تعالى على عونه وتوفيقه وأصلي وأسلم على نبيه وآله.

إلياس بلكا

فـــاس



الباب الأول

حدود العقل

الفصل الأول: في الفكر الغربي
الفصل الثاني: في الفكر الإسلامي

> «العقل ميزان صحيح، غير أنك لاتطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، فإن ذلك طمع في محال».

ابن خلدون

الفصل الأول

في الفكر الغربي

تَعَدُّ مشكلة بداية الفلسفة من أوائل الأسئلة التي تطرح على مؤرخ الفلسفة ودارسها على حد سواء، وإذا كان مؤكداً اليوم استفادة الإغريق من فكر الشرق - خصوصاً الفرعوني والبابلي -، فإننا لا نستطيع تحديد متى كان ذلك وكيف وما حجمه[1]. فالتفلسف - إذن - لم يبدأ مع اليونان، ولكننا مضطرون - في طريق بحثنا عن أصول التفكير البشري حول حدود العقل - إلى الرجوع إلى فلاسفة الإغريق.

أفلاطـون

أسطورة أسرى الكهف

تصور أفلاطون مجموعة من الناس يسكنون كهفاً منذ أن ولدوا فيه، وهم - في أغلالهم - لم يخرجوا منه أبداً. ومن هذا الكهف تنفتح كوة صغيرة على حائط مقابل، وفي الطرف الآخر الأقصى يوجد ضوء أو نار، والأحياء - من إنس وحيوان - يمرون في طريقهم بقرب الحائط والكهف بحيث يَعكس الضوء صورهم على الحائط.

إن ما يراه أصحاب الكهف هو مجرد ظلال هؤلاء المارين، ولايسمعون

(1) راجع حول هذه القضية:

F, Châtelet, sous la direction de: la Philosophie (La préface).

إلا صدى أصواتهم. لكنهم - في غياهب كهفهم - يحسبون أنهم يرون الواقع الخارجي حقيقة لا مجرد الظلال والأصداء. ويفترض أفلاطون أننا أطلقنا واحداً من أسرى الكهف، وأريناه النور والأشياء التي كان يبصر ظلالها... فإنه - في البداية - لابد أن يضطرب، فنور الشمس يبهره ويعمي عينيه، حتى إنه يحتاج إلى وقت وتدرج في الرؤية... لكي ينظر أخيراً إلى الشمس، ويدرك سبب معرفتهم الناقصة والمبتورة في الكهف. وهذا الإنسان المحرَّر لاشك سيفضل الحياة فوق الأرض - مهما كانت قاسية - على حياة الكهف المظلمة.

ولنتصور أنه هبط إلى الكهف من جديد، فهنا لن يبصر شيئاً، لأن عينيه تحتاجان إلى التعود على الظلام... لكن - في انتظار ذلك - سيعتبر أهل الكهف الذين بقوا فيه أن بصره قد فسد، وأن طلوعه إلى الخارج هو سبب ذلك، ومهما أخبرهم بما رأى وسمع لا يصدقونه، بل سيهزؤون منه ويرفضون نصيحته بالخروج من الكهف، خشية أن «يصابوا» في أعينهم - في ظنهم - كما أصيب صاحبهم الأول.

يقول أفلاطون: كذلك حالنا نحن في هذا العالم المرئي مع العالم المتعقل... فالأول مجرد ظل وانعكاس باهت للثاني[1].

المعرفة عند أفلاطون

ومنذ أن حكى أفلاطون هذه الأسطورة، ومشكل العلاقة بين الإنسان الملاحِظ والشيء الملاحَظ - أو الواقع - قائم إلى اليوم. والفلاسفة بين طرفين: من يقول لا وجود إلا للفكر، والعالم وهْم؛ وبين من يعتبر أنه لا يوجد إلا عالمنا هذا وأن معرفتنا به صادقة وموضوعية. والأكثر يخلطون بين الموقفين بنسب مختلفة[2].

إن وجود الإنسان على هذه الأرض يمنعه من تمام المعرفة، فأفلاطون يعتبر أن الجسم - بحاجاته وحواسه - حاجز بين الروح والمعرفة، وعقبة كبرى

(1) الأسطورة في: La République, livre VII, p 145 et après
(2) Article concept de réalité, in Encyclopaedia Universalis, 19/594.

في سبيل إدراك الحقيقة... وبقدر ما يضعف هذا الجسم ويضمحل، تقترب الروح من كنه الأمور. ولذلك لاتنال المعرفة الحقة إلا بعد الموت[1].

أما الفلسفة فهي محاولة لتحرير الروح من إسار الجسد في تأمل مستمر يهدف إلى إدراك العالم المتعقل...[2] عالم الأمثال، كالجمال والمساواة والخير. فالأرواح تدرك هذه الأمثال وتفهمها، لأنه سبق لها رؤيتها قبل أن نولد. لذلك فالمعرفة الآن هي تذكر واستحضار للإدراك الماضي[3].

وقد تناول أفلاطون مشكلة المعرفة ونظريتها في أحد أهم محاوراته الفلسفية التي خصصها للموضوع: «تْيِيتِيتوس». فبدأ بمسألة حدّ العلم، وعرض من خلالها لرأي فلسفي ذهب إليه بعض السوفسطائيين على الخصوص، حيث إن العلم هو ثمرة الحس والظاهر، كما قال بروتاغوراس: «الإنسان هو معيار الأشياء جميعها، ما يوجد منها وما لايوجد»[4]. وكل شيء يظهر للإنسان فهو فعلاً موجود بالنسبة إليه. ولذلك لايصح أن تطلق صفة الوجود على شيء... هكذا دون تقييد، إذ حين نقول عن شيء ما إنه موجود، فذلك دائما نسبة إلى شيء آخر[5].

وقد رفض أفلاطون رد المعرفة إلى الحس، لأنه لو كان الأمر كذلك لصححنا الأحاسيس التي تصاحب الأحلام والأمراض والجنون. بل إن السؤال يطرح عن الوجود الفعلي هل هو عالم النوم أم عالم اليقظة[6]. لكن أفلاطون اعتبر أن الحواس عاجزة عن إدراك الحقائق، وآية ذلك أننا في التمييز بين المتشابهات ومختلف الأمور لا نعتمد على الحواس، فلا يوجد ـ مثلاً ـ في الإنسان عضو يقارن السمع بالرؤية. ولذلك فالروح هي المقياس. ويستنتج

---

(1) Platon: Phédon, p 9 à 18.

(2) Phédon, p 48.

(3) Ibid, p 29 à 35.

(4) Théététe, p 336 وهذا الحوار يبدأ من صفحة 317 في المجموع الذي يضم محاورات أخرى لأفلاطون.

(5) Théététe, P 353 à 371.

(6) Ibid, p 347à 348.

الفيلسوف المثالي ـ على لسان سقراط ـ بأن «العلم لا يكمن في الانطباعات، بل في تفكيرنا حولها، ويظهر أن هذا سبيلنا للوصول إلى الكنه والحقيقة»[1].

إن عالم الحقائق مستقل عن الإنسان، وله وجوده الخاص به. ولذلك رفض أفلاطون أن يكون المعيار الذي توزن به الأمور هو الإنسان نفسه، فهذه النسبية تنتهي بإنكار وجود حقائق قائمة بذاتها[2].

لكن أفلاطون ـ حين طرح مشكلة تعريف العلم ـ لم يستقر على رأي. وقد حاول حل المسألة ببحث في أصل الخطأ، فهل هو اشتباه الشيء بآخر، لكن لماذا حين نفكر ونتأمل ونستحضر الأمرين معا لايشتبهان علينا[3]. ثم يعود أفلاطون فيقرر أن الخطأ لا يتعلق بالأشياء التي لم نرها أبداً ولم يسبق لنا أن أحسسنا بها على وجه ما، بل يقع فيما نعرف من أشياء، حين تشتبه علينا بأخرى تكون لها آثار في أعماق نفوسنا[4]. والنتيجة أن الرأي الخطأ لا يأتي من الروابط الطبيعية للحواس، ولا من الأفكار، بل من مقابلة الحس بالفكر. لكننا ـ يلاحظ أفلاطون باسم سقراط ـ نجد أنفسنا نخطئ حتى في أفكارنا الخالصة[5].

هكذا يقرر أفلاطون عجز الإنسان ـ أسير الأرض ـ عن الوصول إلى الحقيقة، باستثناء الفيلسوف الذي حرر روحه فغدت تتأمل عالم المُثُل.

الشكيّة القديمة

برغم ما سبق، فإن الأفلاطونية ـ في المحصلة النهائية ـ عبارة عن نسق فلسفي توكيدي ـ أو دوكماطيقي ـ بينما شكَّل ما يسمى بالشكية أهم فلسفة قديمة نقدت العقل ومواقفه الاعتقادية، وكان رائدها بيرون[6].

---

(1) Théététe, p 396 à 400.

(2) Ibid, p 371.

(3) Ibid, p 407 à 410.

(4) Ibid, p 414 à 419.

(5) Ibid, p 420 à 422.

(6) بعض كتاب الفلسفة العرب يكتبونه: فورون، كالأستاذ عبد الرحمن بدوي في: «مدخل جديد إلى الفلسفة».

بذور «ارتيابية» بيرون

وهنا نجد أولى بذور الشكية عند الأيونيين، وذلك في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، وكذا عند هرقليطس. وأهم ما نبه عليه هؤلاء هو ضرورة الحذر من التجربة المعتمدة على الحواس. ثم جاء أريستيبوس Aristippe والقورنيائيون فأضافوا إلى هذا فكرة ذاتية الأحاسيس، فالحرارة والبرودة مثلاً هما عبارة عن إحساس لفرد ما، لا أنهما خصائص للشيء الملموس[1].

بيرون المؤسس

عاش هذا الفيلسوف المؤسس لمذهب «اللاأدرية» أو الشك المطلق - بين 365 و275 قبل الميلاد، بالتقريب. فقد عاصر أرسطو، لكنه لم يترك أي كتاب أو تأليف[2].

سافر بيرون إلى الشرق والهند واطلع على عادات شعوب المنطقة وأساليبها في التفكير، كما لاحظ كثرة الفلسفات والآراء التي تقدَّمته، وتأمل اضطراب أوضاع اليونان في زمانه... كل هذا دفعه لتقديم الشك وتعليق الحكم على الأشياء[3]. فرأى أن الحس غير مأمون، وأن الحقائق لاتدرك، لأن الأشياء أبداً لاتكشف عن ماهياتها، ولذلك فلا ثقة في عقل ولاحس، ولا حكم بالإيجاب ولا بالسلب... وفي هذه السلبية التامة يجد الفيلسوف راحته وطمأنينة روحه[4].

إن تاريخ الارتيابية اليونانية يمتد حوالى خمسة قرون، من بيرون إلى

---

(1) Le scepticisme philosophique, p 10, 13.
وفي رأي آخر توجد هذه البذور عند الإيليين، سكان غرب الأناضول الآسيوي، وعند ديموقريطس.

(2) Le scepticisme philosophique, p 15. Article: Scepticisme; in: Encyclopaedia Universalis, 20/675.

(3) Le scepticisme philosophique, p 18.

(4) Article de Pierre Aubenque: Les philosophies hellénistiques.in: La Philosophie, 1/166-167, Le scepticisme philosophique, p 18.

سكستوس. وقد جرى العرف باعتبار عهد المؤسس مرحلة أولية تلتها ثلاث مراحل أخرى[1]:

المرحلة الثانية: الأكاديمية الجديدة

بعد موت بيرون ضعفت المدرسة الشكية كثيراً، لكن شكلاً منها استمر حيّاً من خلال مدرسة الأكاديمية الجديدة التي أسسها أرقاسيلاس Arcésilas (315-240 ق.م) واستفادت هذه المدرسة - المتأثرة بأفلاطون - من البيرونية المنهج وأسلوب التفكير أكثر مما أخذت منها من الأفكار والعقائد[2].

وقد استفاد أرقاسيلاس من معرفته بأفكار بيرون لنقد الرواقية، فنظرية هؤلاء في المعرفة تنبني على التمييز بين الإحساس المُتلقى سلبيا - فهو غير يقيني -، وبين الإحساس المتفهِّم، الذي يتميز بالوضوح والبداهة، فلذلك يفرض نفسه على الإنسان، فهو - إذن - يقيني. وهنا يقول هذا الفيلسوف: لايمكننا أن نحكم على الإحساس، فهو ذاتي لاينتقل ولايُنقل، وإنما نحكم على الرأي، وهذه الآراء ليس بعضها أولى من بعض. ثم إن بعض الانطباعات - حتى حين تكون واضحة ودقيقة - ليست واقعية، كالمنامات مثلاً[3].

وقد انتهت «الأكاديمية الجديدة» إلى استحالة إدراك الحقيقة، وأننا لن نعرف شيئاً. وهذا يختلف قليلاً عن مذهب الارتياب الخالص، كما لاحظ ذلك سكستوس، لأننا هنا نشك هل نعرف أو لا نعرف، ولسنا على يقين من أننا لا نعرف شيئاً. ثم جاء قرنيادس Carneade (حوالى 219 ق.م، 129) فطور نقد سابقه للرواقيين: فالخطأ يكتسي أحياناً المظهر نفسه الذي للصواب، كما في حالة الحلم أو السكر أو الهلوسة، وكما في حالة اختلاط المتشابهين وعدم تمايزهما حتى على الفاحص المتأمل[4].

---

(1) Le scepticisme philosophique, p 15.

(2) Article: scepticisme. 20/675. le scepticisme philosophique p 22.

(3) La Philosophie, p 170-171. Le scepticisme philosophique, p 22.

(4) Le scepticisme philosophique, p 25.

لكن قرنيادس لم يكتف بنقد المعرفة الحسية، بل نقد أيضاً المعرفة العقلانية، بما في ذلك أسس المنطق والرياضيات[1].

إن كلا من فيلسوفي الأكاديمية الكبيرين يصرح بأن الحقيقة لاتدرك. لكن بينما أرقاسيلاس يقول ذلك بإطلاق، فإن قرنيادس يعترف بحدٍّ أوسط بين هذه الحقيقة ـ التي لاسبيل إليها ـ وبين الغموض أو الجهل التامّيْن.

أما الشكّاكون الذين ظلوا مخلصين لفكر بيرون، فقد ساروا في منطقهم حتى النهاية، فالشك في إمكانية الوصول إلى حقيقة الأشياء قائم وثابت، لكن هذا لايعني أنه لا وجود للحقيقة. ثم بينما يرى قرنيادس ـ مثلاً ـ إمكان الأخذ بالرأي الأكثر احتمالاً، يرفض ذلك الشكّاكون، فالآراء ـ على اختلافها ـ تستوي في الصواب والخطأ، لا فاضل فيها ولا مفضول[2].

المرحلة الثالثة: الشكية الجدلية

كان بيرون وتلامذته قد اكتفوا بتعليق الحكم على الأشياء، فهم إلى الحكمة العملية أقرب منهم إلى الفلسفة النظرية... ثم في القرن الأول ـ قبل الميلاد ـ انبعث المذهب الشكّي من جديد، فظهرت الشكّية الديالكتيكية التي فلسفت المذهب وقعّدته ودافعت عنه بأدلة قوية ومنظمة[3].

وقد تولَّى كبر هذا العمل المؤسس الثاني لفلسفة الشك بعد بيرون، ألا وهو أناسيداموس Aenésidème، فهو الذي وضع الحجج الشهيرة Tropes ou modes، وهي أدلة خاصة تكشف عن نسبية شواهد الحس وعدم كفايتها في المعرفة، ومن ثَمَّ ضرورة التوقف في الحكم على الطبيعة الحقيقية للأشياء. إن الجهد الجدلي لأناسيداموس يهدف إلى إثبات استحالة امتلاك العقل الإنساني لمعيار مطلق يدرك به الحقيقة. ولذلك اهتم هذا الفيلسوف بنقد العقل، إضافة

---

(1) Le scepticisme philosophique, p 25.

(2) Ibid, p 30-31.

(3) Ibid, p 32.

إلى الحس[1]. وفي هذا الطريق سار أيضاً أغريبا Agrippa الذي وضع لائحة بخمس حجج تثبت عجز العقل عن المعرفة النهائية[2].

المرحلة الرابعة: الشكية الامبريقية

الامبريقية مذهب عملي أسسه فيلينوس الكوسي ـ نسبة إلى كوس ـ Philinos de Cos، حوالى 250 ق.م. وهو ـ في الأصل ـ بمثابة رد فعل على طب أبقراط. فلا يهم ـ في الامبريقية ـ معرفة سبب المرض، فهو غامض، وسؤال اللِّم ـ أي لِمَ ـ ليس له جواب... ولذلك لاتصح تعليلات الابقراطيين القائمة ـ مثلاً ـ على نقص النفحة Pneuma، أو تمازجات الأخلاط الأربعة... ونحو ذلك. إن الأساس هو ملاحظة أعراض المرض، ثم إيجاد الدواء الفعال[3].

وهكذا يسهل أن نلاحظ كيف يتلاقى الامبريقيون مع الشكّاكين الذين يرفضون تجاوز الظواهر إلى ادّعاء معرفة حقائق الأشياء.

وقد كان الطبيب الإغريقي سكستوس أومبريقوس ـ الذي عاش في نهاية القرن الثاني بعد الميلاد ـ أشهر الموفقين بين الاتجاهين، إذ يرى أنه لايوجد شيء يمكن تعليمه أو تعلمه، وأنه لايمكن لنا أن نتعلم شيئاً إلا ماسبق أن عرفناه، وهذا الفيلسوف هو مصدرنا الأهم عن الارتيابية القديمة[4].

الحجج الشكية

تدرجت الارتيابية ـ في حكمها على المعرفة البشرية ـ من نقد الحس إلى نقد العقل. وتختص الحجج العشرة لأناسيداموس بنقد الحس، بينما ركّزت حجج أغريبا الخمسة على نقد العقل. وكلا النقدين يتكاملان في توضيح «الارتيابية» وبيان مقاصدها:

---

(1) La philosophie, p 168. Article scepticisme, 20/675. Le scepticisme philosophique, p 32-34.

(2) Le scepticisme philosophique, p 35. Article scepticisme, 20/675.

(3) Le scepticisme philosophique, p 36.

(4) La Philosophie, p 169-170. le scepticisme philosophie, p 35, 37.

حجج أناسيداموس

1. الحيوانات متنوعة، وأعضاء حواسها مختلفة، فهذا يدل على أن نظرتها إلى العالم الخارجي مختلفة، وأن الاحاسيس ترتبط بالشخص الذي يعانيها.
2. مهما كانت رؤية الناس للأشياء دقيقة فهناك اختلافات كثيرة بينهم في الحواس، حتى إن العسل الذي يبدو للبعض حلواً، يكون للآخرين مرّاً.
3. حواس الإنسان تعطي نتائج مختلفة، فالشيء يمكن أن تكون له رائحة جيدة ومذاقه قبيح.
4. إحساس الإنسان الواحد بالشيء الواحد يختلف باختلاف الظروف، مما يؤدي إلى عدم استقرار الظواهر بالنسبة إلينا، كما في حالات: الصحة والمرض، والنوم واليقظة، والسن، والحركة والسكون... ولذلك يتغير إحساسنا بالعالم بتغير هذه الظروف.
5. العادات والأخلاق والقوانين والمعتقدات ليست واحدة، فهي تختلف باختلاف الشعوب.
6. نحن لانرى شيئاً وحده، بمعزل عن محيطه العام. فطبيعة الهواء أو درجات الحرارة والضوء والحركة... يمكن أن تُغير من مظهره.
7. وتبدو لنا الأشياء مختلفة بحسب أوضاعها، من قرب أو بعد... ونحو ذلك. فالبرج المربع يظهر من بعيد في شكل دائري.
8. تختلف خصائص الأشياء باختلاف كميات المواد وتنوع تركيباتها.
9. وكذلك لتواتر الأمر وتكراره، أو وقوعه على الندور، أثر في تصورنا للأشياء. فهذا يحيل على موضوع أثر العادة في التفكير.
10. العلاقة النسبية: يمكن إرجاع الوجوه المتقدمة إلى نسبية المعرفة، فالعلم البشري لايكون مطلقاً، بل يتغير بالنسبة إلى الشخص المتأمل، وكذا بالنسبة إلى الظروف والأشياء الأخرى المحيطة بالموضوع[1].

---

(1) Article: Scepticisme 20/676. Le scepticisme philosophique, p 42-43.

ويمكن أن نلاحظ أن الحجج الأربعة الأولى تتعلق بالإنسان الناظر، والأربعة التالية تتعلق بما سواه من أشياء وظروف خارجية. بينما الحجة الأخيرة تلخص ذلك كله[1].

حجج أغريبـا

بينما ركّز أناسيداموس على نقد المعرفة الحسية، اتجه أغريبا إلى نقد القدرة الجدلية للعقل، ولخص هذا النقد في حجج خمسة:

1. **الاختلاف**: أو تناقض الآراء. فالناس - بما فيهم الفلاسفة - يختلفون حول أكثر المسائل، ولكل وجهة، فكيف نرفع هذا الخلاف.

2. **التسلسل**: فأنت حين تستدل على شيء ما بأمر ما، فهذا الأمر يحتاج بدوره إلى دليل، فيتسلسل الاستدلال إلى ما لانهاية.

3. **نسبية العلاقة**: إذ كل تمثّل لشيء ما لايكون مطلقاً، بل نسبة إلى شيء آخر، كالأب والابن، واليمين واليسار... وهذا ما سبق لبروتاغوراس أن دعا إليه حين أنكر الإطلاقية العقلية.

4. **الفرضية**: فالدوغمائي يضطر - هروبا من التسلسل - إلى التسليم بقضية يجعلها بمثابة الأساس لما بعدها. لكن الارتيابي يرفض هذا ويطالب بالاستدلال عليها أيضاً. والهندسة الأقليدية - مثلاً - هندسة افتراضية، بما أنها تنطلق من فرضيات معينة، فلو انطلقنا من فرضيات أخرى ومختلفة تحصّلت عندنا هندسات أخرى.

5. **الدور**: فحين لاتوجد قاعدة يقينية تنطلق منها في البحث، ربما سوّغ الدوغمائي حكمه أو رأيه بنتائج القاعدة. لكن هذه النتائج تتوقف على تبرير من الشيء نفسه الذي هو موضوع القاعدة. فهذه حلقة مفرغة، فأنت تحتج بشيء تستنبطه من القضية التي تود إثباتها[2].

---

(1) Le scepticisme philosophique, p 43-44.

(2) Le scepticisme philosophique, p 41-42. Article: scepticisme, 20/677.

لعله قد تبين ـ من حجج أغريبا خاصة ـ أن للشاكّين رؤية خاصة لموضوع المنطق. لقد نقد هؤلاء المعرفة الحسية ثم العقلية، وقالوا لا ثقة فيهما معاً، فلا مقياس نميز به بين الصواب والخطأ. فالفلاسفة وأهل العلم يختلفون، ولايمكن تصويب الأذكى منهم، إذ كيف نحدد هذا الأذكى عبر تاريخ البشرية الطويل. وإذا كان بعض الارتيابيين ينفي وجود معيار منطقي يهدي للصواب، فإن سكستوس ـ وهو هنا أكثر إخلاصاً لروح المذهب ـ لا يفعل ذلك، فهذا المعيار يحتمل أنه موجود كما يحتمل أنه لايوجد، فهو يقتصر على ترك السؤال معلقا[1].

لكن الشكاك ـ بنقدهم للمنطق، خاصة منه الصوري ـ استطاعوا أن يبينوا بعض وجوه ضعفه. فالقياس المشهور: 1 ـ كل إنسان ميت. 2 ـ وسقراط إنسان. 3 ـ إذن فسقراط ميت. . . فيه دور، إضافة إلى عقمه. ذلك لأن القضية الثانية متضمنة في الأولى، و لايمكن إثبات الأولى إلا ببحث حال كل إنسان وأنه يموت، بما في ذلك هذه الحالة الخاصة: سقراط. وهنا تكون القضية الكبرى قد ثبتت بفضل حالات متعددة من بينها النتيجة نفسها: (سقراط ميت)[2].

والمشكلة نفسها قائمة في طريقة الاستقراء، وهي انتقال من الجزئي إلى الكلي. علينا فحص جميع الجزئيات لتقرير قانون عام، وهذا مستحيل نظراً لكثرتها[3].

ومن ناحية أخرى، نقد الشكاكون مفهوم السبب أو العلة، فهو غامض لا يدرك، لأنه إذا كان الأثر لايُتصور من غير نسبته إلى السبب، فكذلك السبب لايتصور إلا بالنسبة لأثره. فالسبب إذن مفهوم نسبي، ولايمكن تعقله بمفرده. وكما انتقدوا قضية السبب ـ المبدأ الفاعل ـ، نقدوا أيضاً مفهوم المبدأ المنفعل، وهو الشيء الأول الذي كان عنه الوجود، فقد اختلف فيه الإغريق على أقوال:

---

(1) Le scepticisme philosophique, p 46.

(2) Article: Scepticisme, 20/677, Le scepticisme philosophique, p 26,47.

(3) Le scepticisme philosophique, p 48.

الماء، والنار، والهواء، واللانهائي...[1].

ومما يتعلق بهذا الموضوع: مفهوم الجسم، فعادة ما يُعرف بأبعاده الثلاثة من طول وعرض وعمق، وبالمقاومة - أي كثافة مادة -؛ لكن سكستوس ينقد ما يسمى بـ«البعد»، فلا يمكن للعقل أن يتصور - مثلاً - وجوداً موضوعياً للطول، فهذا لا يوجد مستقلا عن الجسم، بل هو في الجسم لا يشكل جزء منه أو مكونا من مكوّناته. والنتيجة هي أننا لا نعرف في الواقع ما نسميه بالجسم[2].

ظاهرية الشكية

يكتفي الشكّاكون بملاحظة ظواهر الأشياء كما تتبدى في الوجود، دون تجاوز ذلك إلى تقرير شيء - مهما كان - عن حقائقها وأسبابها. فللأشياء مظاهر مختلفة، بحسب الرائي، وبحسب الظروف التي تتم فيها الرؤية أو الإحساس بالشيء. إذن - يؤكد الارتيابي - لايمكن أن أقول كيف هو الشيء في ذاته، بل - وفقط - كيف يبدو لي. ولذلك قد يكون الشكّاك طبيباً لكنه لا يكون فيلسوفاً دوغمائيا[3].

ولا ينفي الشاك صحة الظواهر الذاتية، لكنه يرفض اعتبارها مطابقة تماما للخصائص الحقيقية للأشياء، فقد يجد في نفسه حلاوة العسل، غير أنه لا يقول إن هذه الحلاوة طبيعة ذاتية للعسل[4].

هكذا يتضح لنا أن الشكية تنبني على نظرية فيزيائية خاصة في الرؤية والإحساس بالعالم الخارجي، بمقتضاها لانرى الواقع في ذاته، بل الظاهر الذي يقوم وسيطاً بين الحواس والأشياء... هذا الظاهر الذي غدا الآن يخفي الواقع ويستره[5].

---

(1) Ibid, p 50-53.

(2) Ibid, p 54.

(3) Ibid, p 44-56.

(4) Ibid, p 44.

(5) Article: scepticisme, 20/676.

لكن السؤال الهام هنا هو: كيف نتصرف في حياتنا ونقرر في شؤونها اليومية التي لاتحتمل الانتظار والتوقف عن الحكم والفعل؟

الأخــلاق

لقد كان هدف فرع الأخلاق في الفلسفة هو: أولاً: تمييز الخير من الشر، ومعرفة الخير المطلق Le Bien. وثانياً: أن تتعلم كيف تعيش سعيداً. ولكن الشكّاكين يبطلون هذا باختلاف الفلاسفة حول هذا الخير المطلق، أيكمن في تحصيل اللذة، أم في اجتناب الألم، أم في التمتع بالصحة، أم في ممارسة الفضيلة... بل حتى مفهوم الخير والشر يختلف باختلاف الشعوب وأديانها وعاداتها.... [1]

وقد كتب قرنيادس مقالة عنوانها «ضد العدل»، قصد بها إلى الرد على دوكماطيقية الرواقيين، فالعدل ليس أمراً طبيعياً ولا جزء من طبيعة الأشياء، وهناك فرق بين العدالة والخير، كما بين الفضيلة والنفع.... بل هذه الأمور ـ أحياناً ـ تتضاد فيما بينها، فلا يضمن اتباع الفضيلة تحصيل المنفعة باطراد، وكذلك لايتوافق العدل مع الطبيعة في كل حين، وإلا ما احتاج الناس إلى سلطة القانون... [2]

ثم إن أهل الارتياب يحاولون إثبات عكس ما تقدم، وهو أن التراجع عن السعي لتمييز الخير من الشر هو الكفيل بالوصول إلى حالة الطمأنينة النفسية الكاملة –Ataraxie–، لأنه ما دامت الأمور متساوية فلن نسعى لفعل شيء ولا لتجنب آخر[3].

وهذه الحالة السلبية التي تتميز بهدوء العقل واستسلام الروح هي ثمرة ونتيجة للقناعة الفكرية للشكّاك، والتي تتلخص في تعليق الحكم على الأشياء والتوقف عن قول شيء لا بالسلب ولا بالإيجاب[4]. وهذا ما يحقق السعادة، لا

---

(1) Le scepticisme philosophique, p 57-58.

(2) Ibid, p 28-29.

(3) Ibid, p 60.

(4) Ibid, p 60.

معرفة الخير من الشر. . . يقول سكستوس: «الدوغمائي يؤمن إيماناً راسخاً بأن هذا جيد بحكم الطبيعة، وذاك سيء بحكمها أيضاً، فهو يسعى أبداً لتحصيل الأول والفرار من الثاني، ولذلك لن يكون سعيداً أبداً، مادام مضطرباً بهذا الدافع»[1].

إن نقد اللاأدريين للأخلاق لا يهدف إلى تدميرها، بل إلى تحقيق النتيجة نفسها التي وصلوا إليها في مباحث التعقل، وهي التوقف عن الحكم على الأشياء. ولذلك فإن الشاكّ يعيش في بلده محترما لعاداته وأساليب حياته[2]. وفي هذا السياق حاول أرقاسيلاس وقرنيادس حل مشكلة الحياة العملية التي لاتحتمل التأجيل، فذهب الثاني إلى أنه في شؤون الحياة يكفي ما هو محتمل ومعقول وأقرب إلى الرجحان[3].

درس الشكّية

تقدم لنا الارتيابية درساً مهماً عن حدود العقل البشري وعجزه عن إدراك المطلق، ولذلك فبعض آرائها أقرب إلى نظرية المعرفة الإسلامية من كثير من النظريات الأفلاطونية والأرسطية، إذ إنها لا تقدس العقل ولا ترى فيه أداة مطلقة كافية لإدراك الحقائق. . . كل الحقائق.

إن الشكّية موقف أو توجه عقلي وذهني أكثر مما هي نسق فلسفي تام ومتكامل[4]، لهذا لا يعني عدم حسمها في قضية ما أنها تنفيها، بل الأمر يتعلق بالتوقف فقط. فالإلحاد ـ مثلاً ـ يتناقض مع الشكّية، لأنه رأي وموقف قطعي.

لقد ادعى الدوكماطيقيون أنهم قد اكتشفوا الحقيقة، وذهب الأكاديميون الجدد إلى أن ذلك لا يمكن، بينما اكتفى الشكّاك بالقول إنهم لم يجدوا

---

(1) نقله عن كتاب سكستوس «ضد الرياضيين، أو المعلمين» في: Le scepticisme philosophique, p59.

(2) Le scepticisme philosophique, p 58.

(3) La philosophie, p 171, Le scepticisme philosophique, p27.

(4) ولذلك كانت الارتيابية «مذاهب» مختلفة، أو هكذا صورها الكتاب القدماء. فهي ـ مثلاً ـ وفق تأويل شيشرون تختلف عن تأويل سكستوس، انظر: Article: Scepticisme 20/677.

الحقيقة، وإنها تبدو لهم غير قابلة للإدراك، لكن احتمال اكتشافها قائم دوماً[1].

وقد تشتبه الشكّية بالسفسطة، فقد اعتبر السوفسطائيون أن الإنسان هو مقياس كل شيء ومعيار كل حكم، فأثبتوا ـ هم أيضاً ـ نسبية المعرفة. لكنهم قد يدافعون عن رأي ما ويتمسكون به. في حين يبقي الشكاكون على الحكم معلقاً، فلا يقدمون ولايؤخرون[2].

إن الارتيابية جواب للقلق الإنساني، ولذلك تتشابه الأخلاقيات الشكّية والرواقية والأبيقورية... لكن بينما عوّل الدوغمائيون ـ في سبيل الوصول إلى طمأنينة الروح ـ على معرفة الكون، ومن ثَمَّ امتلاكه، اختار الشكاكون ـ وهم الخبراء بالاختلافات الأبدية للفلاسفة ـ تعليق الحكم على الأشياء والرضا والاعتراف بجهلها[3].

خاتمة

الشكية: شقاء العقل الواعي بحدوده

إن الشكية إنتاج غريب للعقل المتناقض. ونحن نعجب بصرامة منهج الارتيابيين في النقد ودقته وانسجام مكوناته... وهو يكشف عن رغبة عميقة لفهم العالم، ولذلك لايهدف هؤلاء إلى تدمير العقل بقدر ما يهدفون إلى هدم الكبرياء الفكرية الفارغة للدوغمائيين. لكن هذا النقد الذي قاموا به انتهى بأن خيب أملهم في العقل[4].

والمشكلة في الشكية هي أنه يمكن أن تكون شكلاً من التفكير، أو حداً

---

(1) Article Scepticisme 20/677؛ وانظر: Le scepticisme philosophique p 39.

(2) Le scepticisme philosophique, p11.

(3) Le scepticisme philosophique, p 40, 61-62.

يمكن الاطلاع على مذهب الشكية في بعض كتب تأريخ الفلسفة بالعربية، ومنها: تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم، الفصل الرابع: الشكاك، ص 234. ومدخل جديد إلى الفلسفة، لبدوي، ص...118 ولكنها عروض مختصرة، وما كتبته أكثر تفصيلا.

(4) Le scepticisme philosophique, p 48-49, 141.

للدعاوى العريضة للعقل الإنساني، لكنها لاتستطيع أن تتحول إلى عقيدة ومنهج حياة. إن الإنسان - حتى حين يعترف بحدود إدراكه - يأمل دائماً في معرفة كلية وقطعية تجيب عن أسئلته الوجودية الكبرى، ومحال أن تطمئن نفسه إذا استمرت هذه الأسئلة معلقة بلا جواب إلى غير أجل.

مونتيني وبداية النهضة

أعجب المفكرون الإنسانيون - في عصر النهضة الأوربية - بالارتيابية الإغريقية، ورأوا فيها درساً للعقل ودعماً للدين[1]. فكتب أكريبا سنة 1527 «حول قصور ولاجدوى العلوم والفنون»، كما لخص سانشيز مذهب الارتياب في كتاب له سنة 1581[2].

لكن يعتبر الفرنسي مونتيني أهم مفكري النهضة الذين تأثروا بالشكّية القديمة، وكان دوره حاسماً في بعثها ونشرها. وخصّ أطول فصول كتابه «مقالات» Essais لمذهب بيرون شارحاً ومادحاً[3].

وقد تعاونت أسباب متعددة على جعل مونتيني شكّاكاً ممتازاً. من ذلك أنه كان شاهداً - في عصره - على سقوط كثير من النظريات التي تهم الفيزياء والجغرافيا، فقد انهارت الأفكار الفلكية القديمة، وعوّض نظام كوبيرنيكوس تصور بطليموس للسماء؛ كما أن اكتشاف الأراضي الجديدة بأمريكا بيّن كم كانت الاعتقادات الجغرافية للناس خاطئة. . . إذن ألا يحتمل أن يظهر - بعد ألف سنة - علم فلك آخر، وتكتشف أراضٍ أخرى[4]. كذلك لاحظ مونتيني أن التجارب هي أساس الفكر ومصدره، وتنوعها الهائل يجعلنا أمام عقول كثيرة لاعقل نمطي واحد[5].

---

(1) Le scepticisme philosophique, p 74.

(2) Histoire de la philosophie, 3/296, 301. ويتعلق الأمر بأكريبا آخر غير اليوناني، وهو Agrippa de Nettesheim، والاسم الآخر هو François Sanchez.

(3) Article: scepticisme, 20/678, Le scepticisme philosophique, p 75-76.

(4) Histoire de la philosophie, 3/298.

(5) Essais: chapitre: de la Présomption, p 146.

ولذلك كان يقول إنه من الخطأ أن نتعامل بجدية كبيرة مع الفلسفات القديمة التي وضعها أفلاطون وأرسطو وأبيقور.. ونحوهم. فكثير مما قالوه هو مجرد افتراضات، وهم لم يدَّعوا لأنفسهم هذه السلطة التي نتصورها لهم[1].

لقد كان مونتيني «سيء» الظن بالعقل، واعتبر أن أصل أكثر الآراء الموغلة في الخطأ هو الاعتداد الزائد به وبأحكامه. ولذلك يقول: كيف أثق في هؤلاء الناس الذين يحدثونني عن علة حركة الفلك الثامن، بينما هم عاجزون عن فهم أقرب الأشياء إليهم: أي نفوسهم[2]. ويتساءل مونتيني: كيف يحاول الإنسان أن يخضع موضوع الألوهية لعقله هو، بينما الله تعالى هو الذي خلق كل شيء، بما في ذلك هذا العقل وأسلوبه في العمل؟[3].

ولهذا اختار مونتيني طريقاً معاكساً لأغلب الفلاسفة قبله، فإذا كان هؤلاء يفضلون التحليق بخيالهم في عوالم بعيدة، وربما كانت موهومة، فإنه اختار أن يتجه إلى ذاته، ويدرس دواخل نفسه، فهو نفسه موضوع كتابه «مقالات» ـ أو رسائل ـ كما شرح ذلك في التنبيه الذي صدَّره به[4].

في هذا الكتاب كشف مونتيني عن شكّه المتكرر وتردده الدائم وعدم استقراره على رأي أو موقف، فهو لايستطيع أن يحسم شيئاً، خاصة في الشؤون البشرية، إذ لكل طرف ـ أو جانب ـ أدلته وحججه.

ولذلك كثيراً ما يدع الظروف ـ أو محض الاتفاق ـ تقوم بالاختيار نيابة عنه، ويستشهد في ذلك بقولة تِرِنْتْيُوس: حين يكون العقل في حالة ارتياب، فإن أخف شيء يرجح الميزان[5]. وكان يسعده أن يوجد دائماً من يحمل عنه همَّ الاختيار بين الآراء المتناقضة، فراحته تكمن في الاتباع لا الإبداع[6].

---

(1) Le scepticisme philosophique: p 80.

(2) Essais, p 120-121.

(3) Le scepticisme philosophique, p81.

(4) انظر: Essais, au lecteur, p 7.

(5) Essais, p 121, 145، شاعر لاتيني Tèrence,.

(6) Essais, p 146.

لقد استفاد مونتيني من نقد الشكاك للحواس، واعتبر أن العقل ليس أجدر بالثقة منها، فنتائجه متناقضة في أحيان كثيرة، وكل مقدمة أو دليل عقلي ينبني على آخر... إلى مالانهاية. ثم إن أحكامنا على الأشياء وتقويمنا لها نسبية، فلذلك كان تحقيق الموضوعية صعباً جداً... فهذا ـ ونحوه ـ سبق أن نبّه عليه الارتيابيون، لكن مونتيني أضاف بعض الأشياء إلى أدلة سكستوس، فقد لاحظ مثلاً أن بعض الحيوانات لاتملك بعض الحواس كالرؤية أو السمع، ومع ذلك هي لاتشعر بأنها محرومة منها. تُرى ـ يقول مونتيني ـ لماذا لا يكون الإنسان محروما من حاسة ما خاصة بإدراك أشياء لا يدركها الآن، غير أنه لايشعر بفقد هذه الحاسة[1].

ما العمل إذن؟

إن الإنسان ـ بالنسبة إلى مونتيني ـ عاجز لوحده عن معرفة الحقيقة عن قضايا كبيرة، كخلود الروح مثلاً، وليس له من سبيل إلى معرفتها إلا بالرجوع إلى الله والإيمان.

لم يكن مونتيني رجل دين، ولا مهتماً بالأديان ومشكلاتها... بل كان فيلسوفاً ارتيابياً قرأ للقدماء ودرس ثورات عصره وتأمل في نفسه... كل ذلك أفقده الثقة في قدرة العقل على إدراك المطلق... فسقط في حضن الإيمان، في هدوء واعتدال وبساطة. لأن روح الشكّية تعلم التواضع وتجنب صاحبها الغرور العقلي. لهذا قليلاً ما يتحول الشكّي إلى مؤمن متحمس يفور حماساً وحركة... بل إلى مؤمن هادئ تعلوه آثار الاستسلام والقبول... كمونتيني.

المذهب الاسمي

وقبل مونتيني ـ وبعده ـ كانت الفلسفة الاسمية التي يمكن اعتبارها من فلسفات حدود العقل. وقد اهتم الفكر المعاصر بهذا المذهب الذي ينسب عادة إلى أوكام في القرن الرابع عشر، والذي يقع ـ من الناحية الابستمية ـ بين الفلسفة والمنطق. والسؤال الأساس في الاسمية هو التالي:

---

(1) Le scepticisme philosophique, p 78.

حين نشير إلى مجموعة من الأشخاص، لكل واحد على حدة، فنقول هذا إنسان، وذلك إنسان آخر... إلخ، فهل لهذا الشيء المشترك بينهم وجود حقيقي أم لا؟ أي هل يوجد المعنى الجامع مستقلاً؟

بالنسبة للواقعية، الجواب هو نعم، فالإنسانية شيء واقعي. أما الاسمية فتعتبر أنه لا وجود لهذا الشيء المشترك، بل للأفراد فقط. ولذلك فالعبارات العامة - أو الكليات الدالة على الأنواع والأجناس - ألفاظ فقط، وليس لمدلولاتها طابع الواقعية. وذلك مثل كلمات: الإنسان والحيوان والوجود. وهذه الألفاظ تستخدم باعتبارها رموزاً للأشياء وعلامات عليها، وليس لها - خارج التصورالذهني - وجود حقيقي. بعكس العبارات المتعلقة بالأفراد فهي تدل على أمور واقعية، لأنه يمكن إدراك الأفراد هنا بطريق الحواس. ولهذا يمكن أن نلاحظ أن هذا الحائط الأبيض يشبه حائطاً آخر له اللون نفسه، لكن هذا التشابه لا يتخرج على نوع من «البياض المجرد» يكون مشتركاً بينهما[1].

ولما قرر أوكام أن الكليات لا توجد في الواقع، وفي الأشياء نفسها... بل هي تصورات ذهنية أنشأها العقل الإنساني... انتهى إلى إبطال الميتافيزيقيا التقليدية في دعواها الوصول إلى حقائق الأمور. ولذلك ذهب إلى أن القضايا الدينية - كالألوهية - لا تثبت بالبحث العقلي الجدلي، فمجالها هو الإيمان والاعتقاد[2].

ديكارت، والانطلاق من الشك

أما ديكارت فقد تبيَّن كم هي كثيرة الآراء البشرية الخاطئة، وكيف أنه لا يمكننا أن نثق في الحواس الداخلية والخارجية في كل ما تترجمه لنا من مواضيع الوجود. واهتم ديكارت - خصوصاً - بحالة اشتباه المنام باليقظة،

---

(1) البهي، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث**، ص 293 وما بعدها، دار الفكر، 1991؛ كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط**، ص 208 إلى 216. القاهرة: دار المعارف، 1965؛ Article nominalisme, in Encyclopaedia Universalis 16/412-413 (مقال الاسمية بالموسوعة).

(2) Le scepticisme philosophique, p 72.

وتساءل لماذا لايكون ما حولنا مجرد خيال كخيالات الأحلام.. فقرر أن يراجع كل معلوماته ويبدأ من الشك. ولم يستثن شيئاً، فالرياضيات نفسها يمكن أن تكون فاسدة، رغم أنها أبعد شيء عن الشك، بحسب الظاهر[1].

ولإحكام دائرة الشك وضع ديكارت احتمال أن الخالق وضعنا في عالم وهمي لا حقيقة له، ولا وجود فيه لأرض ولا سماء، حتى أجسادنا لا توجد في الواقع... بل كل شيء وضعه هذا الخالق في أوهامنا، حتى اعتقدنا فعلاً في تطابق أذهاننا مع الوجود من حولنا[2].

بحث ديكارت عن نقطة يقين واحدة - مهما كانت ضعيفة - ينطلق منها لاختبار الوجود، فبدأ بدراسة جسمه وتحديد مكوناته، فوجد أنه لايمكنه الاعتماد عليه، لأنه يجوز ألاّ تكون للّمس والحركة... أي حقيقة. لكن - يقول ديكارت - ألا يعتبر وجودي أنا يقينياً؛ وهذه القوة المفترضة التي تريد أن أعيش في عالم وهمي، ألا تفعل ذلك معي أنا، فأنا إذن موجود. والذي يوجد مني هو الفكر، فأنا شيء يفكر، فأنا إذن موجود، وكوني أفكر هو اليقين الأول الذي ينبني عليه ما بعده. إن العقل يمكن أن يشك في وجود الأشياء، لكن لايمكنه أن يشك في وجوده هو[3].

ثم يقول ديكارت: وهذا التفكير ينتهي بي أيضاً إلى وجود شيء له كل صفات الكمال والجلال، وهو الله سبحانه، ومن المحال أن يكون من صفات الله: المكر والخديعة... فهو - في كماله المطلق - يتنزه عن ذلك... بهذا أُدرك أن الله حين رزقني هذه القوة المفكرة لم يهب لي شيئا يوقعني في الخطأ، أو يوهمني وجود ما لاحقيقة له[4].

= وانظر أيضاً: **الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 296. وقد لاحظت أن في آراء أوكام ما يشبه بعض مباحث المتكلمين المسلمين في علاقة الذات بالصفات، وفي الحال والمعدوم.

(1) Méditations métaphysiques, p 29.31.35.39.41 (1er méditation); p 217 et après.(6éme méditation).

وهذا النقد الديكارتي للحس يشبه النقد الارتيابي القديم.

(2) Méditations métaphysiques, 1er méditation, p 39.45.46.

(3) Méditations métaphysiques,1er méditation, p 49 à 59, et 2 ème méditation.

(4) Méditations métaphysiques, 4ème méditation, p145.

لقد كان اكتشاف العقل لنفسه هو الأساس الذي انطلق منه ديكارت لإثبات العالم، ولهذا لا غرابة أن تكون له - في فلسفته كلها - الكلمة العليا والأخيرة. ولايعني هذا أن الحواس غير جديرة بالثقة، فصوابها أكثر من خطئها... لكن المقصود أن العقل هو الضابط لما تراه الحواس والمميز بين الصواب والخطأ فيها. يقول ديكارت: حين أطل من النافذة وأرى - من علٍ - ناساً في الشارع، أقول إنهم بشر، في حين أنني لم أشاهد غير القبعات والثياب... من الذي يؤكد لي أنهم ليسوا بأناس آليين - أي مجرد آلات -؟ إنه العقل لا الحس، فملكة الحكم هي التي تعينني على فهم ماتراه العين[1]. فكأن الذي يبصر ويرى - عند ديكارت - هو العقل، حتى لو تعلق الأمر بالأجسام المتحيزة، ولذلك فهو أقدر على الرؤية داخل نفسه أيضاً[2].

وقد اعتبر ديكارت أن ملكة الحكم والفهم - التي رزقنا بها الله تعالى - لاتخطئ، إذا استعملت بمنهج صحيح. لكن ليس للإنسان مثل الكمال الإلهي في الصفات، فهو يخطئ، وليست ملكته العقلية في أقصى درجات الكمال... ثم لا يلبث ديكارت أن يجعل من الإرادة البشرية المصدر الأكبر للخطأ، فإذا كان الإنسان عقلاً وإرادة، فإن مجال هذه أوسع، وهي بطبيعتها متقلبة ومتفلتة[3]... أما العقل - إذا أحسن استخدامه - فإنه ينتج المعرفة بشكل آلي تقريبا[4].

الفرق بين الشكية القديمة والشك الديكارتي

ورغم أن الديكارتية تنطلق من الشك وتبدأ به... إلا أنها - في العمق - تختلف اختلافاً جوهرياً عن الشكّية القديمة. وذلك من وجهين أساسيين:

الأول: إن الشك - عند الارتيابيين - لايشمل روح الإنسان وجميع قدراته،

---

(1) Méditations métaphysiques. 1er méditation, p 75; et 6ème méditation p 255, 257.

(2) Méditations métaphysiques. 2ème méditation, p 81.

(3) Méditations métaphysiques. 4ème méditation, p 145.149.163.165.

(4) Article Rationalisme, in: Encyclopaedia Universalis, 19/541.

ونادراً ما وضع هؤلاء العالم الخارجي نفسه موضع الشك، بل إن ديكارت هو من فعل ذلك لاحقاً، فكان الشك عنده شاملاً وعاماً يمس كل شيء. لذا فإن الشاكّ يجد سعادته وطمأنينة نفسه في هدوء الشك ووقف الحكم[1].

الثاني: الشك اليوناني القديم هو موقف نهائي من المعرفة، إذ من طبيعة العقل نفسه عجزه عن الإدراك. أما الشك الديكارتي فلم يكن توقفاً أملاه الوعي بحدود العقل وقصوره عن بلوغ الحقائق... بل كان مرحلة تهدف إلى تصفية العقل من الأوهام والأخطاء وتوجيهه الوجهة الصواب. فللارتياب هنا دور محدد يتمثل في تحريرنا من المواقف المسبقة، وفصل العقل عن الحواس. ولذلك كان هذا الشك شيئاً إيجابياً، حيث اعتبره ديكارت - في البداية - الشيء الوحيد الموجود يقيناً، وبهذا أصبح أساساً لما بعده من المعارف.

هكذا ينتهي الشك - عند ديكارت - بإعادة الاعتبار للعقل، وربما بأكثر مما يستحقه فعلاً. ولكن هذا لم يمنعه من الاعتراف - في آخر كتابه: التأملات - بضعف الطبيعة البشرية وقصورها... بصفة عامة[2].

هــويــي

أثارت فلسفة ديكارت ردوداً متضاربة، وكان منها آراء الفرنسي هويي. ورغم أن اسم هُـويِـي (أو أوّي) غير معروف اليوم لأكثر المثقفين، كما أن كتبه لا تتداول... إلا أنه يستحق أن تفرد له مكانة خاصة في تاريخ الشكية. وهذا بفضل كتابه الذي نشر سنة 1723: «بحث فلسفي حول ضعف العقل الإنساني».

وقد استفاد هويي في هذا الموضوع من الشكّيين القدماء، ومن آباء الكنيسة وعلمائها، ومن ديكارت.... وغيرهم. ثم أضاف إلى ذلك تفكيره الخاص.

اعتبر هويي أنه لا سبيل للعقل نحو إدراك كنه الأشياء، لأن تعريف أمر ما يكون بالجنس والنوع، والجنس نفسه يحتاج إلى تعريف... وهكذا يتسلسل

---

(1) Le scepticisme philosophique, p 45. Article scepticisme, 20/677.

(2) Méditations métaphysiques, p 259, 261.

البحث إلى غير نهاية. والقياس لاينفع هنا، لأنه يدور في حلقة مفرغة. كما أن البداهة ليست معياراً للحقيقة، خلافاً لما يقوله ديكارت، لأنها لا تبدو كذلك لكل واحد. وحتى لو عرفنا حقيقة ما... لم نستفد من ذلك كبير فائدة، لأن الأشياء لا تثبت على حال، بل هي في تغير دائم. ثم إن كل الأشياء ترتبط فيما بينها في سلسلة لا تنتهي، من الأسباب والآثار، يستحيل أن نمسك بطرفيها.

إن عجز الإنسان عن معرفة الحقيقة بيقين صفة ذاتية وأصيلة للنوع البشري، ولهذا انتهى فلاسفة كبار إلى الوقوف عند الشك.

لكن لا بأس في الحياة العملية بالاستناد إلى الآراء الراجحة أو التي تحتمل الصحة... ومن ثم كان العلم مشروعاً. إنما في موضوع الألوهية، لايمكن أن يكتفي الإنسان بالظنون والاحتمالات، فهو بحاجة إلى اليقين، وهذا لاسبيل إليه - في هذه القضية أو نحوها - إلا في الإيمان. ولهذا لايجب أن تكون الغاية الأسمى للشكّية هي الوصول إلى هذه الطمأنينة السلبية التي قال بها بيرون وأتباعه، بل هي إعداد العقل لتلقي الإيمان والاعتقاد، بعد أن تُنزع منه ثقته الزائدة في نفسه[1].

باسكال، أو المعرفة القلبية

رفض باسكال فلسفة عصريّة ديكارت، واعتبره حائراً عديم الجدوى[2]. فلم يكن باسكال يطمئن إلى دعوى العقل الاستقلال بالمعرفة، فكان أقرب إلى الشكّاك ومونتيني منه إلى ديكارت[3]. وقد كان باسكال يكره ادعاء الإحاطة بمبادئ أولى تفسر كل شيء، ولايشذ عن نطاقها شيء، إذ العالم معقد في تركيبه، ولا يمكن معرفة جزء منه دون استحضار سائر الأجزاء، ودون إدراكه في كليته. ولايمكن التعويل على العادات، لأنها تختلف من عصر إلى عصر

---

(1) لما كان كتاب هويي مفقوداً، حتى بكثير من المكتبات العمومية، ناهيك عن الخاصة والتجارية، فقد اعتمدت على ملخص «فيردان» له في:

Le scepticisme philosophique, p 98, à 102.

(2) Blaise Pascal: Pensées nº 78, p 45.

(3) Histoire de la philosophie, p 4/159.

ومن شعب إلى شعب، ولذلك فهي غير مأمونة في شؤون العلم. أما الطبيعة - من الطبع -، فهي أيضاً قد تكون عادة، أو أول عادة[1].

إن آخر مدارج العقل في الترقي هي أنه يعترف بوجود عدد لانهائي من الأمور الطبيعية التي تتجاوزه. . . فكيف بشؤون ما وراء الطبيعة[2]. لذلك اعتبر باسكال أن البيرونية - فلسفة بيرون - على صواب، وأن الناس - قبل المسيح - لم يكونوا على علم بشيء ولا يقين من شيء، بل كانت آراؤهم مجرد تحكمات واختيارات عشوائية[3].

إن العقل - عند باسكال - عاجز عن الإجابة عن الأسئلة الكبيرة التي تخص وجود الإنسان. ولا ينفع العقل حتى في موضوع الألوهية، بل يخطئ من يود إقناع الناس بوجود الله سبحانه عن طريق التأمل في الطبيعة والكون ومظاهر النظام والإبداع فيهما. . . فهذا الطريق - يقول باسكال - لاينجح مع المنكرين، وبهذه الأدلة «الضعيفة»[4]. فوجود الخالق أو عدم وجوده - سبحانه -، ووجود الروح في الجسد أو عدمها، وكون العالم مخلوقاً أوْ لا. . . كل هذا لا يفهمه العقل المحض، فهذه الاحتمالات متساوية عنده[5].

إن باسكال يرفض الاستدلال العقلي على قضايا الإيمان، فوحده القلب المقبل على الله بكل صدق وإخلاص هو الذي يصل إليه[6]. وقد اشتهرت عن باسكال قولته: للقلب أسبابه التي لا يدرك منها العقل شيئاً[7]. فالقلب هو من

---

(1) Histoire de la philosophie, 4/159-160.

(2) Pensées, nº 267, p 127. (يمكن ترجمة عنوان كتابه بـ: الأفكار، أو بـ: الخواطر).

(3) Pensées, nº 432, p 186-187.

(4) Ibid, nº 242, p116-117.

(5) Ibid, nº 230, p 108.

(6) Ibid, nº 242, p 118.

(7) Ibid, nº 277, p 129.

والقولة في أصلها الفرنسي جميلة، ولا يمكن ترجمة جمالها بدقة، لأن كلمة Raison الأولى تعني السبب، والثانية تعني العقل أو القوة المفكرة: le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas ويمكن ترجمة هذه الجملة هكذا: للقلب منطقه الذي لا يفقه العقل منه شيئا.

يشعر بالله تعالى لا العقل، وهذا هو الإيمان، أن تجد الخالق بقلبك لا عقلك[1].

لكن إذا كان باسكال يجعل من الوحي الإلهي المصدر الوحيد لمعرفة مصير الإنسان وغاية وجوده، فإنه في غير هذا من الأسئلة يحيل على العلم والتجربة[2]، وقد كان هو نفسه رياضياً وفيزيائياً ممتازاً.

لوك: تقدم جديد في فلسفة العقل

يعتبر كتاب الفيلسوف الإنجليزي جون لوك حول الفهم البشري... دراسة مؤثرة في الفكر الغربي، بينت حدود العقل الإنساني في تعامله مع الوجود وعجزه عن معرفة الأسباب الحقيقية لقضايا عديدة[3].

وقد صرح لوك ـ بنفسه ـ في مقدمة كتابه هذا بأن غايته من وضعه هي دراسة العقل الإنساني لمعرفة ما يصلح له وما لا يصلح، وإدراك حدوده والمجال الذي لا يمكن له فهمه... توفيراً للجهد الإنساني وإعمالاً للعقل في الميدان الذي يناسبه[4].

بدأ لوك بإبطال نظرية ديكارت في وجود ما يسمى بـ «الأفكار الفطرية»، أي التي تولد مع الإنسان، فهي قبلية (المذهب الغريزي)[5]. فجميع أفكارنا تعود إلى أحد مصدرين: الحس، وتجاربه. ثم الفكر، أي عمليات العقل الداخلية التي تستند إلى المعطيات الحسية ثم تصنع منها معلومات أخرى مستقلة عن الحس، مثل: الشك، والاعتقاد، والإرادة... فالفكر ـ إذن ـ هو وعي الروح بعملياتها المختلفة وكيفياتها. وليس للعقل مصدر ثالث[6].

---

(1) Pensées, nº 278, p 129.

(2) Le scepticisme philosophique, p 96-97.

(3) انظر: Histoire de la philosophie, 4/336-337. توفي لوك سنة 1704، فهو من أهل القرن 17.

(4) Essai philosophique concernant l'Entendement Humain, p 36 à 41.

(5) Essai philosophique, p 45.

(6) Ibid, p 49 à 51.

ويمكن أن نلاحظ أن المعرفة الإنسانية - في كُليتها - تنتهي إلى الحس. وهنا يطرح لوك سؤالا: إذا كنا نملك - بحسب الرأي الشائع - خمس حواس، وإذا لم يكن شيء يمنع من إمكان أن تكون لمخلوق ما أقل من هذا العدد أو أكثر... ترى كيف يكون حال الإدراك في هذه الحالة، من الزيادة أو النقصان[1].

إن العقل الإنساني أسير لمصدريه: الحس والفكر، وأصل الفكر هو الحس، لذلك فحد المعرفة هو الحس نفسه.

ثم يقسم لوك الأفكار إلى نوعين: الأول، هو الأفكار البسيطة، وهي - نوعا ما - الأفكار الواضحة والمتميزة التي لا يمكن تجزءتها إلى أقسام أصغر. والثاني، هو ما يتركب من هذه الأفكار البسيطة[2].

وليس للعقل أي دور في إنشاء هذا النوع من الأفكار، فدوره هنا سلبي يقتصر على التلقي والاستقبال. ولايستطيع العقل - مهما بلغ في السمو والدقة - أن ينشئ فكرة بسيطة جديدة لا تأتي من أحد مصدرين: الحس أو الفكر. ويمثل لوك لهذا، فيقول: كما أننا لا نستطيع إبداع مادة جديدة من عدم، ولا تدمير أخرى قائمة تدميراً تاماً... بل نملك فقط التفكيك والتركيب... كذلك لا نستطيع إبداع أفكار بسيطة جديدة، ولا إعدام تلك التي يتلقاها العقل[3].

وقد حلَّل لوك مداخل الأفكار البسيطة الأساسية إلى العقل، وحصرها في: الحس الواحد، وأكثر من حس، والفكر وحده، والفكر والحس معاً. فتكلم على هذه الأنواع مبيناً طبيعتها وكيف ينبثق عنها غيرها[4].

وهذه الأفكار البسيطة هي بمثابة حدود لمعارفنا، فنحن نجهل الطبيعة الحقيقية للأشياء... إذ العقل قادر على تصور فكرة بسيطة - حتى السلبية - ولو كان يجهل أصلها أو سببها، تماما كالرسام الذي يعرف الألوان دون شيء آخر

---

(1) Ibid, p 57.

(2) Ibid, p 55, 129.

(3) Ibid, p 53 à 56.

(4) Ibid, p 58.

عن طبيعتها العميقة. لهذا يصح أن نقول بأن إنساناً ما يرى الظلام الحالك؛ ما دامت هذه الفكرة واضحة ومتميزة[1].

وقد توصل لوك إلى هذه القضية ـ أعني جهلنا بكنه الأشياء ـ بناء على دراسته لفكرتي الخصائص والجواهر. فالخصائص نوعان[2]:

1. **خصائص أولية وأصلية**: وعلامتها أن نجدها في كل جزء من أجزاء المادة أو مستوى من مستوياتها، كالامتداد، والعدد، والحركة أو السكون، والصلابة، والشكل أو الصورة.

2. **خصائص ثانوية**: وهي عبارة عن قدرات المادة على إحداث آثار معينة بشيء آخر... فهي إمكانيات تكون نتيجة تراكيب متنوعة للخصائص الأصلية.

إن الخصائص الأولى حقيقية، وأفكارنا تعبِّر عنها فعلاً، فهي انعكاس صادق لها. أي إن هذه الخصائص تنتمي للأشياء حقيقة. ثم إننا نظن أننا نعبر أيضاً بالخصائص الثانوية عن الأفكار الداخلية التي تعبر بدورها عن الأشياء في الخارج. وهذا ـ عند لوك ـ لا يصح، بل هذه الخصائص الثانية غير حقيقية، فهي ذاتية للإنسان، كشعوره بالألم، فليس طعام المن ـ مثلاً ـ إذا ضرنا في المعدة هو من يحمل الألم، فهو له خصيصة، إنما هو إحساسنا به بحسب طريقة استعماله، تماماً كما أن البياض والنعومة لا يوجدان فعلياً في هذا المن[3].

وأخيراً يقول لوك: ربما استطعنا حصر الأفكار الأصلية التي عنها تنبثق جميع أفكارنا الأخرى في هذه: الامتداد، والصلابة، وقابلية الحركة والتحريك، وقابلية التحسس، والوجود، والمدة، والعدد[4].

وهناك مفهوم آخر رفضه لوك، واعتبره مجرد فكرة ركبها العقل من أفكاره

---

(1) Ibid, p 76-77-78.

(2) Essai philosophique, p 79 à 84.

(3) Ibid, p 84 à 91.

(4) Ibid, p 144 à 146.

البسيطة حول الخصائص الأولية والثانية.. ألا وهو: الجوهر. ولذلك يثير في نفوسنا ـ حين نذكره ـ أفكار الخصائص أو الأعراض، ولا نعرف معنى الجوهر في حد ذاته. وحتى إذا عرَّفناه بالصلابة والامتداد... لم نستفد شيئاً، وبقي المفهوم غامضاً ونسبياً... ولذلك أحياناً تكون العلاقات بين الأشياء أوضح من الأشياء ذاتها[1].

ويمتد الغموض أيضاً إلى مفهوم النوع، إذ نحن نركب الأفكار البسيطة للجواهر لكي نصل إلى أفكار النوع. ثم نقول: خصائص هذا النوع أو ذاك هي الامتداد، والحركة، والقابلية للتأثير... ونحو ذلك. ويستمر الشيء في نفسه مجهولاً[2].

لذلك؛ ليس جهلنا ماهية الروح بأكثر من جهلنا ماهية المادة ـ أو الجسم ـ، فكلا الأمرين غامض، ولاينبغي نفي الأول لهذا السبب، ما دمنا لم ننف الثاني أيضاً[3].

ومن الطبيعي ـ بعد هذا البحث في مفاهيم الخصائص والجوهر والنوع ـ أن ينتهي لوك إلى طرح مشكل اللغة، وهو ما خصص له الكتاب الثالث (حول الكلمات) من دراسته. فبيَّن قصور اللغة عن استيعاب الواقع، وأنها لا تترجم الوجود بقدر ما هي نظام للرموز والعلامات. ولذلك ليس بإمكاننا تعريف الأفكار البسيطة، بل تسميتها فقط. وهذه مشكلة الحد. فلوك يعتبر أنه لا يكفي أن تطلق اسماً ما على شيء ما، ثم تضعه في خانته بين الأجناس والأنواع... لتعتبر أنك قد أدركت حقيقته[4].

ثم وجد لوك أنه من غير الممكن إقصاء الدين من دائرة مصادر المعرفة البشرية، لكن يبقى للنظر مجال في كيفية ترتيبه فيها.

وهذا ما خصص له عدداً من فصول الكتاب الرابع: في المعرفة، إذ من

---

(1) Ibid, p 148-149,161.

(2) Ibid, p 149-150.

(3) Ibid, p 154.

(4) Ibid, p 165 à 169.

المهم جداً ـ عند لوك ـ أن نعرف حدود كل من العقل والإيمان، لإنقاذهما معاً.

وقد لاحظ هذا الفيلسوف في البداية أن الوحي الإلهي لا يحدثنا أبداً عن أمر لا نملك عنه أي فكرة ولا أدنى معرفة، أي لا يخاطبنا بما يتسامى تماماً عن العقل المدرِك. لذلك يقرر لوك أنه لا يمكن أن نعترف بأنه يكون من هذا الوحي فعلاً ما يناقض العقل بوضوح، فالمستحيل عقلاً ليس منه، بل إن العقل هو أداتنا لفهم الوحي. وذلك لأن الكمال الإلهي يقتضي أن يوافق الوحيُ العقلَ اليقيني، لأن العقل أيضاً من خلق الله تعالى، ومحال أن يوحي إلينا الرب بما يناقض ما خلق. فالعقل وحي طبيعي، والوحي عقل طبيعي، ولا بد منهما معاً[1].

لكن توجد أمور كثيرة لا نعرف عنها شيئاً، أو ما نعرفه منها قليل وغامض، وبعضها يتعلق بأحداث مرت في غابر الزمان، أو هي آتية في المستقبل. . . من هذا مثلاً عقيدة بعث الأموات في الآخرة. فالواجب في هذه الشؤون وأمثالها هو الإيمان، فهذا نطاق الوحي ومجاله، ولذلك نرجع فيه إليه.

ولذلك، فإن الوحي يقدَّم على العقل في الأمور المحتملة أو الممكنة، حتى إننا نقدم الاحتمال الأضعف عقلاً ـ إذا قرره الوحي ـ، على الاحتمال الأقوى[2].

إن لوك يحاول التوفيق بين العقل والوحي، لكنه ـ إلى حد ما، لامطلقاً ـ يقدم الأول على الثاني. وهو بصفة عامة يعتبر أنه لا يجدر بنا إقصاء العقل تماماً من مجال الدين، وإلا سقطنا في التعصب وأنواع من الاعتقادات أو الممارسات

---

(1) Essai philosophique, p 174 et après.
وانظر تفصيلاً أكثر في مبحث: اللغة والوجود، في كتابي هذا.
لأبي حامد الغزالي كلام يشبه كثيراً هذا الذي ذكره لوك، وذلك في عدد من كتبه مثل: **إحياء علوم الدين** 3/ 19؛ **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 3-4، 132-133. ولعله يمكن عقد مقارنة بين هذين الفيلسوفين، كما عُقدت بين الغزالي من جهة، وكل من دافيد هيوم وديكارت من جهة أخرى.

(2) Ibid, p 183-184.

الشاذة، كحال هذا الذي يأكل خبزاً، ويعتقد أنه في الحقيقة لحم بشري، بحسب عقيدة بعض المسيحيين التي تعرف بـ«تحول القربان»[1].

وينفعنا العقل في أمر آخر، وهو تحديد مصدر المعرفة الدينية، وهل هو الوحي فعلاً أم لا. فالعقل هو الذي يحدد ما إذا كانت هذه المعارف من الله تعالى أم لا. ولهذا أنكر لوك أن يكون التصوف مصدراً معرفياً، وهو يعني به تلقي الإنسان للمعرفة من السماء مباشرة. وسبب اعتقاد البعض في تمتعهم بهذه المعرفة هو غرور التميز عن سائر الناس. وذلك لأن السؤال الأساس هنا هو كيف أدرك أن ما أتلقاه مصدره إلهي[2].

وقد ختم لوك كتابه بفصل خصصه لأسباب الخطأ في العلوم. وهذا البحث هو في الواقع أقرب إلى علم اجتماع المعرفة منه إلى نظرية المعرفة، لأنه يتحدث عن أسباب لا تتعلق بمنهاج العلم في حد ذاته، بقدر ما تتعلق بظروف المعرفة من النواحي النفسية والاجتماعية: فليس لأكثر الناس من الوقت ما يسمح لهم بالبحث، بل الإنسان أحياناً لا يود أن يكتشف ما يضاد معتقداته، ولذلك نحن نعتقد بسهولة أكبر في الأشياء التي نحبها ونميل إليها. ثم هناك الضغوط والحدود والممنوعات... من كل نوع، والتي تفرض علينا اتباع ما هو سائد.... وهذا غير آثار العادة والتربية والمحيط العائلي... ويخلص لوك أخيراً إلى أنه من الصعب جداً أن يكون العقل موضوعياً تماماً وعلى الدوام[3].

فلاسفة الأنوار

ورث الجدل الفلسفي في القرن الثامن عشر مشكلة الرؤية أو الإحساس بالعالم الخارجي عن القرن السابق، حيث اهتمت فلسفات ديكارت وبركلي وهيوم... ونحوهم بهذه المشكلة[4].

وقد اهتم فلاسفة الأنوار بهذا الموضوع، وبقضية أصل المعرفة بصفة

---

(1) Ibid, p 187, 216.

(2) Essai philosophique, p 188 et après.

(3) Ibid, p 205 et après.

(4) Article: Scepticisme, 20/678.

عامة، لكن ضمن إطار يقصي الميتافيزيقيا من دائرة بحثه. ولذلك تعتبر فلسفة الأنوار ـ من الناحية النظرية ـ فلسفة معرفة[1].

لكن موقف التنويريين الفرنسيين من العقل وقدراته وحدوده.... موقف مزدوج، بل ربما كان متناقضاً. فقد استعان هؤلاء بالارتيابية القديمة ورددوا حججها ونظراتها، وذلك ضمن صراعهم مع الفلسفات الميتافيزيقية التقليدية، بما فيها الأنساق الكبرى للقرن السابع عشر... فبينوا بدورهم عجز العقل عن فهم كثير من أسرار الوجود... ومنها ـ عند فولتير ـ طبيعة الروح، ومكونات المادة... و ـ عند ديدرو ـ مشكلة الحرية والقدر... ونحو ذلك... لكن التنويريين في قضايا أخرى، فكرية واجتماعية وأخلاقية وسياسية... يثقون في العقل ثقة مطلقة، فيعلون من شأنه ويرفعونه إلى رتبة المطلق. وهم يستخدمون هذا العقل سلاحاً ضد المعتقدات الدينية ـ أو بعضها ـ التي يعتبرونها خرافة وطيرة... وهذا يخالف الشكية المعروفة، فهذه لا تنفي الدين، كما لا تثبته[2].

فكأن العقل ـ بين يدي فلاسفة الأنوار ـ عقلان: عقل محدود إذا تعلق الأمر بالفلسفات الميتافيزيقية، وآخر مطلق حين يتعلق الخلاف بالكنيسة وما تدين به.

وبالنسبة لفولتير، تعتبر روايته الفلسفية «الساذج» خير ما يكشف عن إحساسه بأزمة العقل تجاه كثير من أسئلة الحياة. لقد أراد هذا المفكر أن يتهكم بنظرية الألماني ليبنتز بأن عالمنا أفضل العوالم الممكنة، فتخيل قصة الخادم الساذج الذي يعتقد بأن كل شيء يسير على ما يرام، لكن أحداث الحياة وتقلباتها التي لا تنتهي ما لبثت أن رمت به بئيسا في استانبول، حيث ذهب يسأل درويشاً تركياً عن أصل الشر، فأوصاه بالصمت، ونصحه بأن يعمل ويعمل... دون أن يفكر.. فهذا وحده ما يجعل الحياة محتملة. بهذا تنتهي الرواية[3].

---

(1) Article: Philosophie des Lumières, 14/75.

(2) Le scepticisme philosophique, p 104, 129 à 133.

(3) اقرأ: Voltaire: Candide, ou l'optimisme.

إن فولتير في روايته هذه ربما كان ـ من غير قصد منه ـ قد سخر من العقل وضعفه أكثر مما سخر من فلسفة ليبنتز. فهذا هو الانطباع الذي يخرج به قارئ الرواية.

أما ديدرو فقد تخيل حواراً مطولاً بين الخادم جاك، الجبري والذي لا يبالي بشيء، والمؤمن بأن قدراً غامضاً يهيمن على الكون... وبين سيده الذي يعتقد أنه يتحكم جيداً في مصيره. وتتخلل هذا الحوار أحداث كثيرة وحكايات صغيرة، لكنه ـ بالأساس ـ حوار فلسفي في قالب قصصي مبسط.

والملاحظة البارزة ـ لقارئ هذه «الرواية» ـ هي أن هذا العمل يكشف عن مبلغ اضطراب ديدرو تجاه مشكلة الحرية والعلّية... ونحوها من قضايا الوجود الإنساني. فهو واعٍ بتعقدها وغير قادر على حلها... ولذلك كانت الرواية اعترافاً فعلياً بقصورِ العقل في مواجهته لإشكالات فوق طاقته. وبهذا لا تختلف نهاية رواية «جاك الجبري» عن نهاية «الساذج»[1].

هيوم يدشن الشكية الحديثة

إذا كان الشك ـ عند ديكارت ـ منطلقاً مؤقتاً فقط ينتهي بتثبيت الحقيقة، فإنه غدا ـ مع هيوم ـ واقعاً قائماً لاحلَّ له.

لقد درس هذا الفيلسوف الاسكتلندي طبيعة الإدراك الإنساني، فوجده على نوعين: الأفكار، والانطباعات، والأولى نسخ لاحقة للثانية، لذلك فهي أضعف. وهذه جميعاً مصدرها مشترك هو الحس والتجارب، وأشد أفكارنا تجريداً تأتي عن طريق التجربة الحسية. ويعني هيوم بالحواس: الخمسة المعروفة، ويسميها حواساً خارجية؛ وأنواع التفكير في عمليات العقل، وهو الحواس الداخلية[2].

أما مواضيع هذه الإدراكات فقسمان: 1 ـ الروابط والعلاقات بين الأفكار،

---

(1) اقرأ: Denis Diderot: Jacques le fataliste والجدير بالذكر أن هذين العملين ـ لكل من فولتير وديدرو ـ يندرجان ضمن ما يطلق عليه النقاد: الرواية ـ أو القصة ـ الفلسفية.

(2) انظر: Enquête sur l'entendement humain, section II, p 52 à 57, 108

ومن هذا الباب قضايا العقل، كالرياضيات مثلاً. 2 ـ الأحداث والوقائع، وهذه مصدرها التجربة لا العقل[1].

هنا تساءل هيوم عن العلاقة السببية وموقعها من أقسام الإدراك البشري، فلاحظ أنه ليس في العقل ما يُجوز أو ينفي هذه العلاقة أو تلك، فنحن لو شاهدنا ـ لأول مرة ـ كرة تلتقي بأخرى وتدفعها. . . لا نكون قادرين على تصور علاقة السبب بالأثر بينهما، بل تكرار هذه التجربة وحده هو الذي يعلمنا ذلك. في حين بإمكاننا استخلاص كل الخصائص الهندسية من دائرة واحدة دون الحاجة إلى فحص عدد كبير منها. وتفسير هذا الفرق أن مصدر المعرفة الأولى هو العادة والتجربة، ومصدر الثانية هو العقل. ولذلك فالعلاقة السببية عادية لا عقلية[2].

لكن من طبيعة الإنسان أن يعتقد أن الظواهر التي اعتادها ضرورية الوقوع، ومن ثم فهي عقلية. وهذا فعل العادة، فهي تستر جهلنا الطبيعي بحقائق الأمور[3]. ولذلك لايثق هيوم كثيراً في العقل، إذ توجد تناقضات كثيرة ـ حتى في العلوم ـ، وهي «تعلم العقل أن يحذر من نفسه ومن الميدان الذي يسير فيه. إن العقل يرى النور الكامل الذي يضيء بعض الأمكنة، لكن هذا النور يتجاور مع الظلمة الأشد عتمة. وبينهما تجد العقل مرتبكا ومفتونا، بحيث لايستطيع ـ إلا بمشقة ـ أن يقرر شيئا ما بيقين وثقة حول موضوع واحد»[4]. لكن قدر الإنسان ـ يقول هيوم ـ هو أنه مدعو للتفكير والعمل، حتى وهو لا يعرف كيف يفكر ولا يفهم كيف يعمل[5].

هكذا تنتصب أمام العقل الإنساني ألغاز ليس لها حل، مثل أصل وجود الشر في العالم، والعلاقة بين الإرادة الإلهية والحرية الإنسانية، واتحاد الروح ـ

---

(1) Enquête, p 40.

(2) Ibid, p 89, 110...

(3) Ibid, p 73-74.

(4) Ibid, p 213.

(5) Ibid, p 217.

هذا الجوهر السامي - بالجسد، وهو مادة صلبة...[1]. وربما كان للأشياء أسباب أخرى غير ما نراه في الظاهر، ولهذا لا تجد أحداً - يُعتد به - يدعي معرفة العلة النهائية لحدث ما، و يبدو أن مفاهيم مثل الجاذبية والتناغم الداخلي... ونحوها... هي آخر المبادئ التي يمكن أن نفسر بها ما حولنا. وبذلك فالطبيعة لا تكشف لنا عن أسرارها العميقة[2]. ويدعو هيوم الفلاسفة الذين يتعرضون لاستكشاف أسرار الروح والعقل والإرادة... ولا يصلون إلى شيء... يدعوهم إلى الاهتمام بمشكلة أبسط، وهي دراسة المادة والأجسام، فلو قدروا على إثبات السببية فيها واكتشاف أسرارها، جاز لهم الانتقال إلى غيرها[3].

لكن ماذا علينا أن نفعل؟

إن الشكية - يقول هيوم - تفيدنا في الجواب عن هذا السؤال، فهي تعلمنا أن نوجه عقولنا إلى بحث المواضيع القريبة والممكنة، لا القضايا المشكلة البعيدة، كأصل العالم مثلاً[4]. أي علينا أن نقتصر على دراسة الظواهر، ولا يجوز أن نفترض وجود شيء وراءها. لقد دفع هيوم بمنطق بركلي إلى النهاية، فنفى الروح كما نفى سلفه المادة. وبهذا دشن هيوم ظاهرية مطلقة لا حدود لها[5].

وفي عالم الظواهر هذا تكون التجربة هي الأصل والحَكم، وكل شيء في هذا العالم يجوز. التجربة وحدها تعلمنا ما هو واقع وما هو غير واقع، من الدائرة اللانهائية للممكنات. إذ لا يستحيل عقلاً أن تطفئ الحصاةُ الشمس، ولا أن يُسير الإنسانُ الكواكب بمجرد رغبته.. فكل شيء يمكن أن يكون سبباً لأي شيء[6]. والمستحيل هو التناقض العقلي فقط[7]. لكن هيوم - البراغماتي - لم

---

(1) Ibid, p 111, 152-153.

(2) Ibid, p 75 à 79.

(3) Ibid, p 142.

(4) Ibid, p 218-219.

(5) Le scepticisme philosophique, p 110-111.

(6) Enquête, p 40, 221.

(7) Ibid, p 40, 81.

يرد السير بمنطقه إلى النهاية، فيتوقف في كل شيء تاركاً الحكم عليه معلقاً، ففلسفته لا تسعى إلى إثبات استحالة المعرفة، بقدر ما سعت إلى بيان حدودها ومجالاتها[1].

وهنا سؤال: كيف لنا أن نميز القضايا القريبة منا والتي يجب أن نخصها بالدراسة... من القضايا البعيدة والعلل الأولى التي يعجز العقل عن حلّ إشكالاتها؟

لقد اختار هيوم أن يختم كتابه بالجواب عن هذا السؤال، فجعل مقياس العلوم التي ينبغي دراستها هو قابليتها للحساب، فكل ما هو كمي ذو عدد... يُدرس. وما لا يخضع للحساب الكمي يقصى من دائرة الاهتمام، بل حقه أن يحرق بالنار. بهذا الطريق تحذف الميتافيزيقيا السكولاتية ـ مثلاً ـ من العلوم المشروعة[2].

إن هذه النظرة إلى المعرفة من أهم خصائص الفكر الغربي. لقد أصبح العلم ـ في ظل الحضارة الحديثة ـ علماً كمياً، أقصى الكيف من دائرة درسه. وبهذا مهّد هيوم الطريق لأوجست كونت وفلسفته الوضعية، وفي الوقت نفسه استفز الألماني كانط الذي كانت فلسفته ـ إلى حد كبير ـ ردَّ فعل لآراء هيوم.

الوضعية والبراغماتية

كان هذان المذهبان الفلسفيان عبارة ـ إلى حد كبير ـ عن محاولة تجاوز مشكلة صعوبة إدراك الحقائق ـ أو استحالته ـ بالعقل. لذلك دعت الوضعية إلى عدم الاعتداد إلا بالأشياء التي تقع تحت الحواس. وكل قضية ليس موضوعها حدثاً محدداً، ولا تتكلم عن حدث ما... فهي ـ عند أوجست كونت مؤسس المدرسة ـ مقصاة من دائرة البحث العلمي[3]. لذلك لايهتم كونت إلا بالوقائع، بغرض اكتشاف علاقات ثابتة، في بعضها مع بعض. فلا وجود لعلم يوصل إلى

---

(1) Le scepticisme philosophique, p 115.

(2) Enquête, p 222.

(3) Article: Positivisme, In: Encyclopaedia Universalis, 18/804.

أسس الأشياء، أي لنوع من «علم العلوم». ولذلك رفض كونت البحث المنطقي الخالص[1].

لقد تراجعت الوضعية عن محاولة اكتشاف الأسباب البعيدة والحقيقية للأشياء، وصرح هكسلي (المتوفى سنة 1895) بأننا لانعرف شيئاً، وسوف لن نعرف شيئاً أيضاً.

وفي هذا الجانب تلتقي الوضعية مع الشكّية، أعني في تقرير عدم قدرة الإنسان على فهم الأشياء في ذاتها، ولذا اقتصر الوضعيون على دراسة العلاقات القائمة بينها... ثم ينتهي التشابه بين المذهبين هنا، لأن الوضعية تكون دوكماطيقية بنفيها لعالم آخر غير المادي الملموس، وبثقتها المتطرفة في العلم وإمكانياته.... وهذا بعيد عن التوقف الارتيابي العام[2].

أما البراغماتية فهي ـ إلى حد كبير ـ جواب آخر لسؤال حدود العقل، فهي ـ أيضاً ـ تريد أن تتجاوز الجدل الفلسفي عن ماهية الحقيقة، فاعتبرت أن أمرا ما يعد حقيقة إذا كان يؤدي فعلا إلى الآثار التي ننتظرها منه. وهذا الموقف أملته صعوبة تحديد ما هي الحقيقة أو ما هو الواقع، فهو يندرج في سياق تراجع الفلسفة عن ادعاء الوصول إلى الحقائق، والاعتراف بأن هذا يتجاوز عقولنا[3].

ولذلك يمكن أن نفهم لماذا دافع جيمس عن التجربة الروحانية ـ كالتصوف ـ، بل حتى عن الروحية الحديثة ـ أو استحضار الأرواح ـ، فما دامت هذه الأمور تحقق هدفاً وتملأ فراغاً في الإنسان، فهي حقيقة[4].

إن ظهور كلاً من الوضعية والبراغماتية في آخر القرن التاسع عشر... يشكل تطوراً طبيعياً في تاريخ التفكير الغربي حول العقل، لأن فلسفات هيوم وكانط ـ بالخصوص ـ حوّلت الشك في إمكان إدراك كنه الأشياء إلى يقين

---

(1) Article: Positivisme, 18/804-806.

(2) Le scepticisme philosophique, p 138.

(3) Histoire de la philosophie, 7/156.

(4) Ibid, 7/161.

مستقر، فكان من المتوقع ظهور آراء تقترح على العقل مجالات أخرى للبحث والتفهم غير ما فقد فيه الأمل.

كانط والفلسفة النقدية

الكانطية من أهم فلسفات حدود العقل في الفكر الغربي، إن لم تكن أهمها على الإطلاق. فهي تقرر هذه الحدود وتبحث فيها وتعللها.

لكن النقد الكبير الذي وجَّهه كانط للعقل لا يمنع من اعتبار الفلسفة الكانطية عقلانية، ما دامت تبحث في طبيعة العقل وحدوده وأشكال اشتغاله[1].

نظرية المعرفة الكانطية

عند كانط تبدأ كل معرفة بشرية بالحدوس الحسية، ثم تنتقل منها إلى المفاهيم أو التصورات الذهنية، لكي تصل في النهاية إلى الأفكار أو المبادئ العقلية.

وهذه العناصر الثلاثة تقابل قوى الروح الإنسانية الثلاث، وهي على التعاقب: الحساسية، والذهن، والعقل. وكل قوة تمثل مبادئ وحدة وترابط، أي أنها عبارة عن وظيفة تأليفية محضة.

وتبدأ أولى مراحل هذا التأليف أو التركيب ـ عند كانط ـ بالحساسية، فهذه تستقبل المعطيات الخارجية الكثيرة والمتناثرة، والتي تأتي من عالم التجربة، ويسميها كانط بالحدوس الحسية. ثم إن هذه الملكة تفرض على هذه الحدوس المشتتة أولى صور الوحدة والتأليف، وهما صورتا: الزمان والمكان. وليس لهاتين الصورتين وجود حقيقي، بل نحن نسقطهما على الأشياء لكي ننظم بهما مجموع التجارب التي نلاحظها. . فننظر إليها من خلال صورتي الزمان والمكان، فهما لذلك قبليتان[2].

---

(1) Article: Rationalisme, 19/541. in: Encyclopaedia Universalis.

(2) Pour connaître la pensée de Kant, p 34 à 36. (La pensée de Kant :أو العنوان باختصار)

وهكذا نفهم لماذا تحتل التجربة ـ بمعنى مجموع معارفنا المباشرة من الحياة ـ أهمية كبيرة في فلسفة كانط. فالتجربة هي نقطة البدء في كل ما لدينا من معارف. أما صور الحساسية فأشبه ما تكون بالقوالب الفارغة التي لا يصبح لها معنى إلا إذا استوعبت الحدوس الآتية من عالم التجارب. وهذا لايمنع من أن يكون لهاتين الصورتين دور إيجابي، لأنهما تنظمان وترتبان هذه الحدوس[1].

وحين يستحيل المعطى الحسي إلى حدس، فإنه يصبح ظاهرة. والظاهرة ـ عند كانط ـ هي «الشيء كما يبدو لنا». وهنا يأتي دور ملكة الذهن ـ أو الفهم ـ التي تفرض على الظواهر المتكثرة درجة أعلى من الوحدة والتأليف بفضل أحكام تسمى بـ: «المقولات». فهذه ـ إذن ـ عبارة عن بنيات ذهنية سابقة على كل تجربة، وهي شروط ذاتية للفكر، ولذلك فنحن نبصر الأشياء في الخارج ـ أو نحس بها ـ في إطار من هذه المقولات التي أصبحت نوعاً من النظارات الباطنية، تفرض نفسها على الظواهر الخارجية[2].

لكن هذه المقولات الأولية ـ وإن تعالت على التجربة وسبقتها ـ إلا أنه لا يمكن تطبيقها خارج نطاق التجربة[3]. ولذلك كان الفرق بين المقولات وصور الحساسية هو أن الأولى مبادئ ذهنية مجردة ومستقلة عن التجربة، بينما الثانية ترتد إلى الإدراك الحسي الخالص[4].

وإذا كان الذهن في حاجة إلى المقولات من أجل تحقيق وحدة التجربة، فإن العقل في حاجة إلى الأفكار لتحقيق وحدة المقولات. فللأفكار إذن وظيفة تأليفية مهمة لتوحيد جميع مفاهيم الذهن[5].

---

(1) إبراهيم، زكريا. **كانت**، ص 47-48، 245، القاهرة: دار مصر للطباعة والنشر، 1987.

(2) المرجع السابق، ص 63 إلى 65. La pensée de Kant, p 43 à 45,
ومن هذه المقولات مثلاً: الوحدة والكثرة، والإيجاب، والعلاقة السببية، والإمكان، والضرورة... وبهذا تعرف أن المقولات الكانطية ليست تماماً ما يسميه بعض الفلاسفة بالأفكار الفطرية، لأن هذه المقولات شروط قائمة بالذهن للتفكير، بينما الأفكار الفطرية معارف جاهزة ومعطاة للعقل، انظر: **كانت**، ص 48.

(3) المرجع السابق، ص 78.

(4) المرجع السابق، ص 65.

(5) المرجع السابق، ص 85، 119.

إن عمل العقل لا ينصب مطلقاً على التجربة والحس، فموضوعه هو الذهن ومقولاته، ومهمته إضفاء وحدة أولية على المعارف المتنوعة التي يمدنا بها الذهن، عن طريق بعض المعاني أو الأفكار التي هي عبارة عن مبادئ عقلية محضة. ولذلك بينما يحقق لنا الذهن وحدة تجربة، نجد أن العقل يحقق لنا وحدة عقلية صرفة. وأداته في ذلك هو الاستدلال والقياس[1].

وقد حدد كانط هذه الأفكار في ثلاثة: النفس، والعالم، والله. ففكرة العالم مثلاً هي توحيد لبعض مقولات الذهن حين نطبقها على الكون من حولنا. فهذه الظاهرة ـ أي الكون ـ مجرد مقدار متحيِّز أو مركَّب في المكان والزمان، من وجهة نظر مقولة الكم... والعقل ينتهي هنا إلى فكرة وجود مقدار للعالم محدد زماناً ومكاناً. ومن حيث الكيف فالظاهرة حالة لمادة معينة تشغل موضعاً في المكان، أي تقبل القسمة، لكن من طبيعة العقل أن ينتهي إلى فكرة العنصر البسيط. ثم هي ـ من حيث الإضافة ـ مجرد معلول، ولابد للعقل أن يرقى إلى فكرة العلة الأولى... وهكذا يصل العقل بتوحيد هذه المقولات إلى فكرة عقلية أعلى، هي: العالم[2].

العقل الأسير

تبدو أصالة كانط في أنه لم يقتصر على بيان قصور العقل بمختلف الطرق والأدلة فحسب، بل حاول أن يبرهن على أن من طبيعة العقل البشري نفسه العجز عن إدراك الوجود في ذاته أو كنهه[3].

لقد أثبت هذا الفيلسوف أن الفكر يتوسط دائماً بين الشيء من جهة، وبيننا نحن من جهة أخرى. ولذلك فرّق كانط بين الأشياء في ذاتها والأشياء في ظاهرها، وبيّن أن العقل غير قادر على إدراك الأولى لأنه محكوم بالتجربة ومحدود بحدودها، ولا يستطيع بحث موضوع يتعالى تماماً على التجربة. ثم

---

(1) المرجع السابق، ص 84-85-86.
(2) المرجع السابق، ص 92-93.
(3) Le scepticisme philosophique, p 117.

حتى في موضوعات الإدراك الحسي يتحدد عمل الذهن بالمقولات والصور، فهذه كما أنها تسمح بتوحيد الظواهر ثم تعقلها، بحيث لا يمكن إدراك العالم بدونها... فإنها - من جهة أخرى - تفرض على الإنسان أن يرى التجارب على نحو محدد ومعين... فهي قوالب وأطر تدفع المعرفة في اتجاهات مرسومة سلفا... بحيث لو فرضنا أنها تغيرت لتغيَّر معها إحساسنا بالوجود. فهي أشبه بالنظارات التي تفرض على الأشياء أشكالاً خاصة. ولذلك يقول **كانط**: أستطيع أن أصف كيف يبدو لي العالم، لكنني لا أستطيع أن أصفه كما هو في الواقع[1].

وقد اعتبر الفيلسوف الألماني شوبنهاور أن «اكتشاف» كانط لعالم الظواهر، وفرقه عن عالم الأشياء... هو أكبر خدمة أسداها أستاذه للفكر الفلسفي[2].

وهذا سبب اعتبار كانط عجزَ الإنسان عن إدراك الأشياء في حقيقتها أمراً نهائياً، لا تغيره التجربة مهما تقدمت، لأنها أبداً محدودة بالصور والمقولات ومشروطة بهما[3]. لكن مثالية كانط هذه تختلف عن المثالية الذاتية التي تعتبر أن الأشياء مجرد أوهام محضة. إذ يعترف كانط بوجودها الحقيقي والمستقل، لكن تبقى طبيعتها الدفينة مجهولة لدينا تماماً. ولا ضرر في هذا، لأننا لا نحتاج إلى التعرف على ماهية الشيء، ما دمنا لا نلقاه في التجربة، وما دام كل موضوع تجربة ظاهرةً بالضرورة[4]. وكذلك لا ينقص هذا من قيمة العلم وإمكان بلوغه اليقين، لأن الفكر قادر على تحقيق الموضوعية في دائرة الظواهر[5].

ثم تحول كانط إلى دراسة الميتافيزيقيا، معتمداً في ذلك على نظريته النقدية في المعرفة، فهي أساس آرائه الفلسفية.

---

(1) إبراهيم، زكريا. **كانت**، مرجع سابق، ص 90.

La pensée de Kant, p 38-39; 51 à 53. Le scepticisme philosophique, p120.

Article: Rationalisme, 19/541.

(2) **كانت**، مرجع سابق، ص 243.

(3) La pensée de Kant, p 39.

(4) **كانت**، مرجع سابق، ص 80-81. La pensée de Kant, p 39.

(5) المرجع السابق، ص 259.

فشل الميتافيزيقيا

وفي البداية لاحظ كانط أن العقل الإنساني يطرح على نفسه أسئلة كبيرة - لا يمكنه تجنبها - تشكل ما يسمى بالميتافيزيقيا. لكن، بينما أحرزت كل العلوم نجاحاً كبيراً في شتى الميادين، نجد أن الميتافيزيقيا لم تستو علماً قائماً وناضجاً. . . رغم قدم اهتمام الإنسان بمشكلاتها. . . بل ظلت حيث خلفها أرسطو دون أن تتقدم شيئاً. ولقد كانت هذه الملاحظة المركزية دافعاً لكانط في سعيه نحو فهم الحدود الحقيقية للعقل، ولِمَ أمكن لنا أن نحصِّل اليقين في بعض معارفنا الرياضية والفيزيائية، دون أفكارنا الميتافيزيقية[1].

لقد عجزت الميتافيزيقيا عن انتزاع إجماع المفكرين. ورغم أن العقل دأب على إقامة صروح شامخة، إلا أنه لم يُقم مرة صرحاً واحداً إلا وأهوى عليه بمعوله الهدام[2] ولم يصمد للنقد أي نسق من الأنساق الميتافيزيقية الكبرى، كتلك التي وضعها أفلاطون وأرسطو وديكارت وفولف وليبنتز. . . وأضرابهم.

سبب هذا الفشل

إن مصدر هذا الفشل الذي لازم الميتافيزيقيا طوال تاريخها - عند كانط - هو تطبيق مقولات الذهن وصوره - التي لاتصلح إلا للتجربة - على مشكلات خارجة عن نطاق كل تجربة ممكنة. فقضايا الله والروح والعالم لا تخضع لأي شكل من الحدس الحسي، ولاتوجد لها ظواهر تدخل تحت التعقل. وحين يبحث الإنسان هذه القضايا انطلاقاً من مفاهيمه القبلية يخطئ ويتيه، لأن هذه المفاهيم لا تنطبق إلا على عالم الظواهر لا الأشياء كما هي في نفسها. ولذلك فالميتافيزيقيا غير ممكنة بتاتاً كعلم للأشياء في حدِّ ذاتها، وهي - بالأحرى - غير ممكنة كعلم لظواهرها، ما دامت قضايا الميتافيزيقيا لا تتمثل لنا في شكل ظواهر أو حدوس حسية[3]. إذن لايمكن للعقل أن يأتي بيقين واقعي فيما بعد الطبيعة، بل متى اجتاز الدائرة الحسية عجز وتخبط.

---

(1) المرجع السابق، ص21. Emile Boutroux: La philosophie de Kant, p 25 à 26.

(2) **كانت**، مرجع سابق، ص 122-123.

(3) المرجع السابق، ص 21، 83، 85. La pensée de Kant, p 30, 63, 65.

أنقوم ـ إذن ـ بشطب الميتافيزيقيا من دائرة اهتمامات الإنسان، ونلغيها، نظرا لاستحالتها؟

يجيب كانط بالنفي، وبأن إلغاء هذا الاهتمام من الحياة البشرية هو ـ بكل بساطة ـ أمر مستحيل.

النزوع البشري «الفطري» نحو بحث مشكلات الميتافيزيقيا

كان كانط يؤمن إيمانا راسخاً بأن الميتافيزيقيا تعبير عن ميل إنساني طبيعي للاهتمام بما وراء الوجود المباشر، وأنه من المحال على العقل البشري أن يقف موقف عدم الاكتراث من مشكلات حيوية تتعلق بمصير الإنسانية نفسها[1]، فالعقل نزَّاع إلى البحث عن الكمال المعرفي من خلال اكتشاف الأسباب النهائية والبعيدة للأشياء[2].

وأصل هذا النزوع ـ عند كانط ـ هو ملكة العقل، فهي المسؤولة عن نشأة الوهم الميتافيزيقي. وذلك أن العقل يحاول دائماً تجاوز نطاق التجربة بحثاً عن الحقيقة اللامشروطة التي تشبع نزوعه نحو المطلق. خاصة وهو يعلم أنه لايمكن لأي علم طبيعي أن يكشف له عن باطن الأشياء. لكن العقل سرعان ما يجد نفسه وجهاً لوجه أمام الحدود النهائية لكل معرفة بشرية، ثم إنه يتطلع إلى معرفة المجهول الذي يمتد فيما وراء تلك الحدود[3]. و«الميتافيزيقيا إنما هي تلك المعرفة التصورية المحضة التي تنبعث من اصطدام العقل بحدوده الخاصة، وإيمانه بأن التجربة لايمكن أن تكون هي الكلمة الأخيرة لكل معرفة»[4]. ولهذا كانت الميتافيزيقيا في حقيقتها عبارة عن «علم حدود المعرفة»[5].

القضايا ونقائضها

إن الخطأ الذي يقع فيه العقل هو أنه يعتبر الأفكار بمثابة موضوعات قابلة

---

(1) **كانت**، مرجع سابق، ص 20، 121-122، 128.

(2) La pensée de Kant, p55.

(3) **كانت**، ص 84، 86، 116، 122.

(4) المرجع السابق، ص 116.

(5) المرجع السابق، ص 33.

للتجربة، كأنها ظواهر يدركها عن طريق الحس. ثم لايقنع العقل بأي تفسير قريب، فينتقل من شرط إلى آخر، وحين يتوقف عن هذا الاسترسال يميل إلى تعليق المشروط على حقيقة كلية مستقلة. لكن هذه المباحث الميتافيزيقية توقع العقل في متناقضات يجد نفسه عاجزاً عن حلِّها، فيسقط فريسة للنزعة الشكية[1].

ويسمي كانط هذه التناقضات بنقائض العقل الخالص، ويحددها في أربعة[2]:

1. للعالم بداية في الزمان، وهو محدود في المكان. ونقيضها: ليس للعالم بداية ولا حدود.
2. كل جوهر مركب من أجزاء بسيطة تنتهي إلى أبسط شيء. ونقيضها: لا وجود للبسيط.
3. لابد من افتراض علّية حرة لتفسير ظواهر لا تخضع للعلية الطبيعية. ونقيضها: بل كل شيء ضروري.
4. العالم مرتبط بموجود واجب الوجود، سواء كان منه أو كان علة له. ونقيضها إنكار ذلك.

إن هذه القضايا ـ يقول كانط ـ إما فوق قدرات العقل بكثير، وإما دونها بكثير، ولذلك يعجز عن استيعابها. اعتبرْ ـ مثلاً ـ أنه ليس للكون بداية، كيف يمكنك تصور هذه السرمدية، فهذا أكبر من العقل الذي يعجز عن متابعة اللانهائي. ثم اعتبر أن له بداية، كيف يمكنك تصورها، وما قبلها، فهذا أصغر من العقل[3]. ومصدر هذه التناقضات وجود عدم تناسب بين كل من الذهن ـ أو الفهم ـ والعقل، فبينما يتأطر الأول بصورتي الزمان والمكان وينحصر تعامله مع التجارب المحسوسة، يميل الثاني إلى رفض هذه الحدود وينزع مباشرة إلى

---

(1) المرجع السابق، ص 86، 88، 93.

(2) انظر التفاصيل في: **كانت**، ص 94 - 97. La pensée de Kant, p 56 à 60.

(3) La pensée de Kant, p 58.

كليات متعقلة غير محسوسة[1].

لقد استطاع كانط أن يضع النزعة المتناهية وجهاً لوجه أمام النزعة اللامتناهية، بكل حدة ووضوح. ولاحظ أن النقائض أقرب إلى مواقف الفلاسفة التجريبيين، في حين كانت القضايا أقرب إلى آراء التوكيديين. وإذا كان الفلاسفة القائلون بالنقائض أقرب إلى فهم طبيعة التجربة الإنسانية وحدود العقل البشري، إلا أنهم تجاوزوا معطيات المعرفة القائمة على الظواهر، فأصدروا أحكاماً خارجة عن نطاق التجربة، فأصبحوا هم أيضاً فلاسفة اعتقاديين يصرحون بما لا يعلمون[2]. ولذلك كما أكد كانط عدم استطاعة العقل البرهنة على أهم موضوعات الميتافيزيقيا... أوضح أيضاً أن هذا العقل لا يستطيع البرهنة على عدم وجود هذه الموضوعات. لقد وجد كانط أن العقل يبرهن على الشيء وضده بالكفاءة نفسها، فآثر أن يكف عن استخدامه في هذا المجال[3].

مكانة الميتافيزيقيا في النسق الكانطي

تنتهي الفلسفة النقدية لكانط إلى موضوعها الرئيس الذي هو مشكلة إمكان قيام الميتافيزيقيا ـ أو استحالتها ـ وشروط ذلك ـ أو أسبابه ـ. لكن كانط لم يقصد إلى هدم الميتافيزيقيا نهائياً وبكل أشكالها، فهو شديد الوعي بضرورتها للإنسان، وبأن عالم ماوراء المحسوس هو الذي يفتح باباً واسعاً للأمل البشري... لكنه انتقد الميتافيزيقيا الدوغمائية وأوضح أنه ليس لدينا أي حدس عقلي يمكننا بواسطته تأمل الحقائق المطلقة، وأن مهمة التجربة الحسية هي إخبارنا بوجود شيء، دون أن تكون قادرة على إنبائنا بحقيقة هذا الشيء... ولهذا كان أمل كانط هو بناء ميتافيزيقيا سليمة على أسس جديدة ووفق منهج علمي صارم[4].

---

(1) **كانت**، مرجع سابق، ص 99. La pensée de Kant, p 59.

(2) المرجع السابق، ص 98.

(3) المرجع السابق، ص 116.

(4) المرجع السابق، صفحات 15، 20، 83، 114-115.

لكن كيف نؤسس لميتافيزيقيا سليمة إذا كانت موضوعاتها تتعالى على العقل الإنساني وتتجاوزه؟

العقل العملي

يجيب كانط بأن هذا مجال ملكة إنسانية أخرى غير العقل الخالص أو النظري، يسميها بـ: العقل العملي، وهو ـ عنده ـ ليس سوى ملكة إدراك الحقيقة فيما ينبغي عمله أو يجب. وهذا العقل هو الذي يثبت وجود قضايا الميتافيزيقيا: الخالق، وخلود الروح، والحرية... لكنه إثبات أخلاقي أكثر منه استدلالي. هكذا وجد كانط أن المعرفة النظرية لا تفي بحاجات الإنسان العملية في واقع الحياة، وأن ذلك يحتاج لعقل آخر[1].

وقد توصل كانط إلى أن الدعامة الأساسية للنظام الأخلاقي هي الإرادة الخيِّرة، وهي إرادة الفعل بدافع القيام بالواجب. لكن تحقق هذا الأمر يقتضي التسليم بأفكار أساسية هي ما يسمى بمصادرات العقل العملي، فلا يمكن للإنسان أن يؤدي واجبه إلا إذا كان حرّاً، وهذا السمو الخلقي لا يتحقق إلا إذا كانت النفس خالدة، ثم كل هذا مشروط بوجود كائن أسمى يكون هو خالق نظامَيْ الطبيعة والحرية وضامن توافقهما... أي أن المشكلة الخلقية تستلزم بالضرورة التسليم بصحة الأفكار الثلاثة: وجود الله، وخلود النفس، ووجود نظامين أحدهما عِلّي ضروري هو الطبيعة، والآخر حر[2].

وقد لاحظ كانط كيف أن الإنسان لا يحار في معرفة ما هو أخلاقي وواجب، بل كيف أن قدرته على التمييز الأخلاقي تفوق بكثير قدرته على الإدراك النظري[3].

---

(1) المرجع السابق، ص 39، 149. La pensée de Kant, p 64.

(2) المرجع السابق، ص 100-101، 128، 132 فما بعدها، 154 إلى 157 فما بعدها، 164 فما بعدها.

La pensée de Kant, p 70 à 73, 94-95.

(3) Ibid, p 72-73.-

خلاصة الكانطية

تبدو الكانطية - وهي فلسفة كبيرة ومتشعبة الأطراف - دراسة شاقة وعميقة لطبيعة العقل البشري وحدوده. ومن أهم نتائجها أن للعقل مجالاً يستحيل عليه أن يتجاوزه، مهما تقدمت معارفه وتطورت علومه؛ وأن مجال العلم هو الظاهرة وحدها، في حين يتعلق الاعتقاد بالشيء في حد ذاته. ولن يكون بمقدور الإنسان أبداً أن يصل إلى معرفة مطلقة. ولذا اعتُبر كانط الهدام الأكبر في عالم الفكر.

لكن عجز العقل الخالص عن إدراك عالم ما وراء المحسوس ليس نقصاً عند كانط، بل هو شرط ضروري لقيام الأخلاق، و لو كان الإنسان يطلع على المطلق مباشرة لما كان حراً ومختاراً في أفعاله[1].

سيمل على خطى كانط

وقد حاول الألماني سيمل أن يقوم - في علوم الاجتماع والتاريخ - بالعمل نفسه الذي قام به كانط بالنسبة لعلوم الطبيعة. فالعالِم لكي يدرك الظاهرة الاجتماعية يضطر إلى أن ينظم رؤيته لها من خلال أنساق ومقولات ونماذج... تكون بمثابة أطر للفهم ومحددات له. ثم إن المجتمع - بالنسبة لسيمل - ليس مجموعا ثابتاً وقاراً. ولذلك لا تكون المعرفة الاجتماعية مطلقة وعامة، بل تكون نسبية وخاصة ومتغيرة. وكل علم يضطر إلى انتقاء ظواهر محددة في الوجود، فيدرسها بمفاهيم معينة وفي زمان خاص. فكأن الظاهرة الاجتماعية في كليتها غير قابلة للإدراك، ولهذا يتحول علم الاجتماع إلى معرفة بالجزئيات ودراسة لعلاقاتها... دون أن يصل إلى استيعاب الكُلي[2].

ما بعد كانط: نهاية الفلسفة؟

بعد كانط، سار كثير من الفلاسفة على خطاه، وبرزت معالم مدرسة

---

(1) Ibid, p 95.

(2) B. Valade: Introduction aux sciences sociales, p 411 à 416.

أضافت بعض الأشياء إلى الفلسفة النقدية، فظهرت الكانطية، ثم الكانطية الجديدة... واقتنع آخرون أيضاً - ممن لايحسب على الكانطية - بقصور العقل الإنساني وضعف قدراته. تجد ذلك في الأعمال الفلسفية لوليام هاملتون[1]، وفي فكر الفرنسي كورنو - صاحب نظرية مهمة في المعرفة -[2]، وكذا عند هربرت سبنسر - فيلسوف التطورية - والذي انتهى إلى وجود قوة غيبية عليا لا يمكن للعقل إدراكها، وسماها اللامُدرَك أو المجهول L'inconnaissable، وبيَّن أن العلم يستطيع درس بعض تمظهرات هذه القوة، لكنه لن يصل أبداً إليها في ذاتها، إذ هذا مجال الدين. كذا حاول سبنسر التوفيق بين الأمرين[3].

لكن يمكننا القول - مع مؤرخ الفلسفة: الفرنسي روفل -: إن الفلسفة انتهت بكانط، الذي أوضح في كتابه «نقد العقل الخالص» لماذا لا يمكن أن تقوم الفلسفة. لقد دعا كانط بكل بساطة - وعمق أيضاً - إلى انسحاب الفلسفة التي لم تنجز في ألفي سنة ما أنجزته الفيزياء - وغيرها - في مائة سنة[4]. يقول روفل: عبثاً يحاول الشراح تأويل فلسفة كانط وأنه لم ينه الفلسفة والميتافيزيقيا... لكنهم - في الواقع - إما يجهلون الكانطية أو يتجاهلونها. إن جميع مدارس الميتافيزيقيا... لم تستطع إثبات حقيقة واحدة تحظى بالإجماع، لأن العقل يتوهم الإحاطة بموضوع ما، لمجرد أنه صاغ نظرية تتعلق به. والدرس الأساس الذي استخلصه كانط من التقدم الباهر للفيزياء - منذ نيوتن - هو أن على العقل الإنساني ترك أقيسته واستدلالاته التي قد لا تتطابق مع الواقع الفعلي، والاقتصار على العمل داخل حدود التجربة الممكنة. فالعقل يدخل في عالم من الظلمات بمجرد أن يتجاوز حدود ما هو تجريبي أو قابل للتجربة. وهكذا حصر كانط الفلسفة المقبولة في دراسة آليات المعرفة، أي إن الفلسفة

---

(1) انظر: E. Bréhier: Histoire de la philosophie, 6/114-115.

(2) انظر: Histoire de la philosophie, 7/93.

(3) راجع: كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص 358، القاهرة: دار المعارف، 1966.
Histoire de la philosophie, 7/24-25. Valade: Introduction aux sciences sociales, p 253.

(4) J.F, Revel: Histoire de la philosophie occidentale, p 515.

تحولت - على يديه - إلى بحث في نظرية المعرفة. هذا هو المقصد الكبير للكانطية، والذي حاول كثير من المفكرين تجاهله[1].

ويعتبر روفل أن الفلسفة انتهت، ولم تعد قائمة، بل لا جدوى منها، برغم استمرار وجود فلاسفة هم - في النهاية - مجرد نسخ أو صور للأقدمين. وساهم في هذا ظهور علوم جديدة استقلت بدراسة موضوعات كانت تحسب على الفلسفة الموسوعية (كبعض علوم اللغة مثلا). وهذا لايعني - يؤكد روفل - أن العالم لم يعد بحاجة إلى أهل الفكر، إذ وجودهم ضروري، بل هم موجودون فعلاً، لكنهم لم يعودوا من أصحاب الأنساق الفلسفية الكبرى، فهم أقرب إلى خط مونتيني ومونتسكيو وتوكفيل... منهم إلى ديكارت، أو اسبينوزا، أو هيغل[2].

من قضايا فلسفة العقل

بعد هذا العرض المختصر لبعض آراء أهم الفلاسفة الغربيين في موضوع العقل وطبيعته وحدوده... أنتقل الآن إلى تناول بعض نتائج وآثار هذه الآراء، خاصة تلك التي أثبتت القصور المبدئي للعقل الإنساني.

هل يمكن للعقل أن يفكر في نفسه؟

إن هذا هو السؤال الأول قبل الخوض في بحث نظريات المعرفة، وهو سؤال غير معتاد، لأن العقل لا يبدأ بالتفكير في هويته وحدوده وآليات اشتغاله، بل من طبيعته أنه يسرع للكشف عن أسرار الوجود من حوله[3].

وقد أجاب بعض الفلاسفة عن هذا التساؤل بالنفي، فلا يمكن - عند هويي مثلاً - أن يكون العقل خصماً وحكماً في الوقت نفسه، فيدين ذاته أو يدافع عنها[4]. وكذلك اعتبر الألماني فيشته أنه أمل مستحيل أن يفكر العقل في

---

(1) Histoire de la philosophie occidentale, p 515 à 517.

(2) Ibid, p 518 à 520.

(3) Le scepticisme philosophique, p 9.

(4) lIbid, p 100.

طريقة نشاط العقل، فلا يمكن للعقل أن يجعل من نفسه موضوعاً للبحث والتأمل[1]. ولذلك فالتفكير عملية تلقائية ومستقلة، ولا يضرنا عدم إمكان معرفتها كما لايمنعنا من التنفس أو الهضم عدم فهمنا لهذه العمليات أو تحكمنا فيها.

ورأى كانط غير ذلك، فقد كاد يحصر الفلسفة كلها في عملية نقد ذاتي يقوم فيها العقل بالتعرف على مداه وحدوده ومضامينه، ولذلك لم يكن هذا النقد سوى شكل من المحكمة الباطنية التي أراد كانط للعقل أن يمثل أمامها، لكي يحكم على نفسه بنفسه[2]. وقد رأى بعض النقاد في هذا الأسلوب دليلاً على أن الثقة الطبيعية التي يضعها الإنسان في عقله لم تتزعزع حتى عند كانط نفسه، مادام يستخدم العقل نفسه من أجل البرهنة على عجزه وقصوره[3].

وبين هذا وذاك، يقتصر بعض الفلاسفة ـ كهيوم ـ على دعوة العقل إلى الحذر من نفسه[4]. لكن هل هذا يبرر الرأي الفلسفي الذي ذهب إلى الإعراض عن المطلق، مادام أنه فوق العقل؟

الإعراض عن المطلق

أدى الوعي الفلسفي الحديث بقصور العقل عن اقتحام كثير من المجالات بنجاح... إلى دعوة الإنسان ألا يضيع جهده في هذه الظلمات العميقة التي لم يفلح يوماً في اختراقها. لقد اقتنع هيوم ـ مثلاً ـ بأن الإنسان مدعو إلى التفكير والعمل حتى وهو لا يعرف كيف يفكر ولا كيف يتحرك وينجز شيئاً. وهذه الوضعية غريبة فعلاً، ولكن لاحلَّ لها[5].

لهذا اعتبر لوك أن المعارف الوحيدة الجديرة بالاهتمام والثقة هي تلك

---

(1) Histoire de la philosophie, p 7/203.

(2) **كانت**، مرجع سابق، ص 231-232.

(3) المرجع السابق، ص 260.

(4) Enquête sur l'entendement humain, p 213.

(5) Enquête sur l'entendement humain, section: La philosophie académique ou sceptique, p 217.

التي تؤدي بنا إلى تقدم عملي ما، وهنا تكمن قيمة النظرية الخاصة، بخلاف النظريات العامة جدا والتي لا تفيد شيئاً[1]. وكذلك قال هيوم: إن الوعي الشكي يعلمنا أن نوجه عقولنا إلى بحث المواضيع القريبة والممكنة، لا القضايا البعيدة، كأصل العالم مثلاً[2]. وبهذا التوجه الجديد، فإن التجربة هي وحدها التي تميز لنا ما هو واقع وما هو غير واقع من الدائرة اللانهائية للممكنات، فلا يستحيل عقلاً أن يتحكم الإنسان في الكوكب بمجرد رغبته النفسية، والتجربة هي التي تخبرنا بأن هذا غير واقع[3].

في مشروعية الأسئلة الوجودية الكبرى

لقد رأى هيوم ـ وأمثاله ـ جيداً أن للعقل حدوداً، وأنه يكون مفيداً ومنتجاً حين يصب جهوده على القضايا الجزئية والقريبة، وعقيماً لا يفيد إذا تعرض للإشكالات الكبرى في الوجود. لكنه تجاوز هذا الطور ودعا إلى «تدمير» كل كتاب لا يقوم على أساس الحساب والكم والتجربة، لأنه بهذا لا يحتوي إلا على الأوهام والسفسطة، فنفى كل اهتمام إنساني بما لا يخضع للنهج التجريبي[4]. وكذلك اعتبر بعض الوضعيين أن الأسئلة الوجودية الكبيرة ـ حول الحياة وأصلها، والموت ومابعده، وموقع الإنسان ومصيره... ونحو ذلك ـ هي بكل بساطة تعابير ميتافيزيقية لا معنى لها، أي إنها لغو غير مشروع[5]. فإذا كان من الأفضل لك ـ عند هيوم ـ ألا تنشغل بهذه الأسئلة، لأنها فوق العقل، فإنه ـ عند هؤلاء الوضعيين المناطقة ـ لايجوز لك أن تسأل بهكذا أسئلة، لأنه لا معنى لها، من حيث اللغة والمنطق.

ويرد على هؤلاء أوستان بأنه إذا استمر تعبيرما حيّاً إلى اليوم، فهذا معناه أنه يمتلك ـ بسبب استعمال الأجيال السابقة له ـ فعالية خاصة في إنتاج الفروق

---

(1) Histoire de la philosophie, 4/323.

(2) Enquête... p 218-219.

(3) Enquête... p 221.

(4) آخر فقرة في كتابه: Enquête، ص222.

(5) Felix Le Dantec: Les limites du connaissable, p 150. Article: Philosophies du langage, in Encyclopaedia Universalis, 19/439.

وكشف الروابط، ما يجعل الأولى تفهُّم هذا التعبير قبل محاولة تصحيحه[1]. ولذلك يعتبر كارناب ـ أهم رؤوس الوضعانية الجديدة ـ أن عدم إمكان تعرفنا على حقيقة الأشياء، واقتصارنا على دراسة الظواهر والقوانين. . . لاينفي أن الأسئلة الوجودية الكبرى أسئلة مشروعة وصحيحة. لكن العقل التصوري لا يستطيع أن يجيب عنها، ولذلك فهي أسئلة غير وضعية[2].

لقد فهم كثير من المفكرين أنه لا يمكن للإنسان أن يتجنب هذه الأسئلة المهمة، يقول هاينمان: «إن مشكلات الميتافيزيقيا قد تكون غامضة، إلا أنها رغم ذلك تظل مشكلات تحتاج إلى إيضاح ومناقشة»[3]. وحين لاحظ هؤلاء المفكرون عقم الميتافيزيقيا التجؤوا إلى الدين وطلبوا منه الجواب. ولذلك يفرق كثير من الفلاسفة في نقدهم بين الدين والميتافيزيقيا، كما فعل الأستاذ المرحوم زكي نجيب محمود في كتابه «خرافة الميتافيزيقيا». أما راسل ـ الفيلسوف المنطقي الكبير ـ فقد انتهى إلى الاعتراف بوجود قضايا صحيحة وحقيقية لا يمكن اختبارها أو البرهنة عليها[4]. . . وبهذا الإقرار تنهار قاعدة: كل ما لا يمكنني إثباته فهو غير موجود، إما بالنسبة إليَّ، وإما مطلقاً. وكذلك العلم وحده لا يكفي للإنسان، فهو ـ يقول باسكال ـ لايفيدني بشيء عند الحاجة أو نزول المصيبة[5]. ولذلك اعتبر هذا الفيلسوف ـ والفيزيائي أيضاً ـ أنه قد لا يهمنا كثيراً أن نتعمق البحث في الآراء الفيزيائية لكوبرنيكوس، لكن من المهم جدا أن نعرف هل الروح خالدة أم لا[6].

عقلانية واحدة، أم عقلانيات متعددة؟

تعريف العقل وتحديد ما هو عقلاني. . . أمر صعب، وربما كان

(1) (وهو: J.L. Austin) Article: Philosophies du langage, 13/439.

(2) Article: Rationalisme, 19/541. in: Encyclopaedia.

(3) عن: **الموت في الفكر الغربي**، ص 287. والقائل هو: Heineman

(4) Article: Vérité (philosophie); 23/463. in: Ency. Uni.

(5) Pensées, nº 67, p 33.

(6) Ibid, nº 218, p 105.

مستحيلا. وقد فسر عالم الاجتماع الفرنسي المعاصر «بودون» ما هو عقلاني بما له أسباب معقولة أو مناسبة[1].

وتعني العقلانية الفلسفية ـ خصوصا القديمة ـ أن الواقع قابل للاستيعاب الذي يتم بنظام من الرموز يكون وسيطاً بين الشخص وهذا الواقع. ثم تسمح المبادئ التي يصل إليها هذا العقل باستنتاج أخلاق خاصة. ولذلك تفترض هذه العقلانية أن طريقة الاستيعاب هذه واحدة لا تتعدد[2]. لكن التطورات العلمية والفلسفية الحديثة بينت خطأ هذه النظرة، وأن المعرفة الكلية والنهائية أمل ميؤوس منه[3]. ولذلك لا توجد عقلانية واحدة، بل عقلانيات متعددة ومختلفة[4]. وإلى هذا انتهت الندوة الدولية الشهيرة التي انعقدت بقرطبة سنة 1980، وجمعت عدداً من الأسماء اللامعة في دنيا العلم والفلسفة. إذ من أهم نتائج الندوة الاعتراف بإمكان قراءتين للكون: قراءة عقلية ظاهرية، وقراءة أخرى ليست كذلك[5]. فلم يعد «العقل» إذن إطاراً جامداً ونهائياً، بل هو صورة تتغير باستمرار، وتتطور وتتقلب، وفي كل مرة تكون علاقته باللاعقلاني مختلفة[6].

والحقيقة أن من أهم عادات العقل الإنساني أنه يفكر ويعمل وفق القوالب والصيغ التي أَلِفها واعتاد عليها paradigmes، فيصعب عليه أن يفترض طرقا أخرى.

وقد كانت هذه المشكلة محور أعمال الفيلسوف الديكارتي «جولانك»، لكنه لم يستطع حلّها[7]. إن الإنسان يميل إلى الاعتداد بمعارفه والاطمئنان إليها، وإلى

(1) Introduction aux sciences sociales, p 545.
(2) انظر: Article: Rationalisme, Ency-Uni. 19/540.
(3) La Raison, p 89.
(4) Article: Rationalisme, 19/541.
(5) عن L'irrationnel, p 121 à 123.
(6) La Raison, p 126.
(7) Histoire de la philosophie, 4/134-135.. وهو A. Geulincx المتوفى سنة 1699. واهتم بهذه القضية أيضاً ديكبي -توفي سنة Digby.1665 -

أنه يدرك فعلاً حقائق الأشياء، وهو بهذا سريع النفور مما لم يعهده، سريع التخطئة لما لم يعتده عقله. . . ولذلك قيل: المرء عدوٌ ما جهِل.

العقل الثقافي

وقد انتهى علم اجتماع المعرفة المعاصر ـ والذي يبحث في الظروف الاجتماعية وأثرها على تطور المعارف ـ إلى الاعتراف بتعدد العقلانيات في المجتمعات البشرية. وممن بيّن ذلك: ليفي برول في نظريته المشهورة حول العقلية البدائية (برغم قصور بعض أوجه النظرية). ودوركايم الذي جعل المعرفة نتاجاً اجتماعياً للوعي الجمعي. وماكس شيلر حين رفض الموقفين المتطرفين لكل من الوضعية والماركسية، وأوضح أن قانون كونت حول المراحل الثلاثة للعقل الإنساني (الأسطوري، فالديني، فالعلمي) لاينطبق على كثير من المجتمعات ـ خصوصا الآسيوية ـ، ولذلك فلا أولوية للمعرفة العلمية على الدينية، بل المعارف أنواع: دينية، وصوفية، وفلسفية، ونفسية، ووضعية، وعلمية، وتقنية. وبهذا انتهى شيلر إلى الاعتراف بوجود حقائق عليا، وبنسبية المعرفة[1].

وسار سوروكان في الخط نفسه، فأكد التنوع وأن معايير الحقيقة تختلف من حضارة إلى أخرى، وهي ـ أي المعايير ـ أساساً ثلاثة: العقلية ـ الروحية، والحسية، والمثالية. أما جورج جورفيتش فقد نوَّع المعرفة إلى سبعة أقسام، وأوضح أنها تختلف ـ في أهميتها التراتبية ـ باختلاف الأمة، أو الطبقة، أو المهنة وطبيعتها. . . [2] وكذلك نبَّه التيار الفكري الذي ظهر بأمريكا، والمعروف بالثقافوية، على مبدأ التنوع الثقافي ونسبانية الثقافة والحضارة[3]. وبهذا لا يوجد عقل ثقافي واحد، كما لم يوجد عقل فلسفي واحد.

---

(1) Article: Sociologie de la connaissance, in: Encyc. Uni., 6/396-398.

(2) Article: sociologie de la connaissance, 6/398-399.

وأسماء هؤلاء الأعلام بالحرف اللاتيني: Lévy-Bruhl. Max Scheler. P.A. Sorokin. G. Gurvitch

(3) Article: Culturalisme. in, Encycl, Uni.6/945.

ما الموضوعيـة؟

إن هذا التنوع في العقل الإنساني الذي يجعلنا أمام عقلانيات متعددة لا عقلانية نمطية واحدة. . . يؤول بنا إلى طرح مشكلة الموضوعية، في المعرفة خاصة. فما هو الشيء الموضوعي، وكيف نميزه عن غير الموضوعي؟ في الواقع لايوجد جواب ثابت ونهائي لهذا السؤال. لكن يمكن تصنيف أهم التعاريف على الشكل الآتي:

1. الموضوعي هو الشيء الذي ينتمي إلى الواقع. وهذا التعريف يوافق المعرفة الفطرية التي تعتمد على ظاهر الحواس، ويوافق أيضاً الامبريقية، حيث توجد الطبيعة من جهة، بقوانينها وبنياتها؛ والإنسان من جهة أخرى، يكتشفها ويميط اللثام عنها. وهذا تصور جماعة من الفلاسفة كدوركايم ولالاند. . . لكن هذا المفهوم الذي ساد زماناً لم يعد اليوم مقبولاً على إطلاقه، لأنه هنا الإنسان هو الذي يقول إن هذا موضوعي دون ذاك، بالاعتماد على البداهة، والتي ترجع في النهاية إلى المعطيات الحسية. وما دام المعيار هنا هو البداهة التي تفرض نفسها على كل العقول، فإنه ينبغي أن نعتبر أن القدماء كانوا موضوعيين حين اعتقدوا أن الأرض منبسطة لا كروية، وأن الشمس تدور حول الأرض، لا العكس. . . فهذا كله موضوعي.

ونحن اليوم واعون بأننا لانكتشف حقائق الوجود بالتدريج، فكل نظرية فيزيائية جديدة ـ مثلاً ـ تكون ثورة على التصورات المرتبطة بالآراء العلمية الأقدم، وهكذا تتغير معاني الكلمات والعلاقات بين الأشياء. وهذا معناه أن تصورنا لهذه العلاقات غير موضوعي، ما دمنا على يقين من أن العلاقات القائمة والمفاهيم الجديدة ستتغير بدورها، بتغير النظريات المؤسّسة لها. أي أن هذه العلاقات والمفاهيم لا تنطبق تماماً على الشيء نفسه، ولا تكشف نهائياً حقيقته، فهي إذن غير موضوعية[1]. ولهذا لم يعد ممكنا اليوم ـ حتى بالنسبة للعقلاني التقليدي ـ فهم الواقع وإدراكه بالاستناد إلى تعقل التجربة لوحدها،

---

(1) راجع للتوسع في هذا النقد: أعمال الابستيمولوجي الفرنسي جاستون باشلار. وكتاب «طوماس كان» حول: بنية الثورات العلمية.

فهذا حلم انتهى[1]. بل إن مفهوم الواقع نفسه ـ أو الواقعي ـ غير قابل للتعريف، كما قال الفيلسوف ألكيي، فهو ينأى عن الضبط والتحديد[2].

2. ما دام الموضوعي ليس هو الواقعي، فهو إذن الظاهرة، وهي ضرورية. لقد استبدل فلاسفة مثل سارتر ورِيْ A. Rey موضوعية الشيء بموضوعية ظاهر هذا الشيء. ثم هذه الموضوعية ليست مطلقة، بل هي نسبية، أي بحسب الإنسان أو الملاحِظ. ولذلك تتحول الغاية من اكتشاف قوانين الطبيعة إلى اكتشاف قوانين ظواهر الطبيعة، ولا توجد ضرورة في هذه الطبيعة، بل في التصور الذي نحمله عنها... وهو التصور الذي يتغير من عصر إلى عصر، ومن ظرف إلى آخر.

3. الموضوعي هو الذي تواطأت العقول على قبوله، أو اعتباره كذلك. وهذا التوجُّه ـ الذي ذهب إليه بوانكاري وبياجيه... ـ يكون عكس الرأي السابق، لأن العقل هنا هو الذي يفرض الواقعية في الأشياء ويرسمها.

4. الموضوعية تطور معرفي دائم لا فكرة مستقرة. وهذا ما آلت إليه اليوم كثير من الآراء والفلسفات، فلا وجود للعلم، أي لشيء محدد بآل التعريف اسمه: العلم، بل توجد علوم ومعارف متعددة، كل علم منها حصر موضوعه جيداً وحدَّده، فهو يدرسه باستمرار دون أن يدّعي يوماً أنه كشفه وأنهاه. ولذلك أصبحت النظرية العلمية نوعاً من البناء الاصطناعي المؤقت، حيث لا يُتصور شيء ما إلا بالنسبة لأشياء أخرى وعلاقات أخرى، وحيث لا يكتشف العالِم بنية الشيء الباطنية، بل يقوم باقتراح بنية معينة ليستعين بها على «إدراك» هذا الشيء[3]. وقد دفع الفيلسوف المعاصر كارل بوبر بهذا المنطق إلى النهاية، فعرَّف النظرية العلمية بقابليتها للتفنيد. فكل نظرية يمكن تكذيبها تدخل في نطاق العلم، ثم متى لم تأت التجربة بما يفندها اعتبرناها مقبولة إلى أن يثبت العكس[4].

---

(1) Article: Rationalisme, in: Ency. uni, 19/542.

(2) Ferdinand Alquié: Article: Réalité, in: Encyc. Uni. 19/590.

(3) اعتمدت في تعريف الموضوعية على: Mouchot: Introduction aux sciences sociales, et à leurs métodes, p 28 à 33.

(4) انظر: Article: Rationalisme, in: Ency, Uni, 19/542.

الفصل الثاني

حدود العقل في الفكر الإسلامي

قد رأينا بعض عطاء الفلسفات الغربية في موضوع المعرفة وحدودها. والآن سنرى بعض ما أنتجه الفكر الإسلامي في هذه القضية. وهو ـ في الواقع ـ إنتاج واسع، لا يمكن الإحاطة في هذا الكتاب حتى بمعالمه، ناهيك عن تفاصيله. وذلك لغنى التأليف في الحضارة الإسلامية، وتنوعه، ولكثرة ما كان بها من أهل الفكر والفلسفة والكلام... الذين تعرضوا لهذا الموضوع ـ قصداً أو عرضاً ـ؛ حتى إنني ـ مثلاً ـ قدّرت أنه يجب قراءة حوالي عشرة آلاف صفحة ـ قراءة تحقيق وتدقيق ـ من تراث مفكر إسلامي واحد، هو: ابن تيمية، وذلك في سبيل إنجاز دراسة «كاملة» لموقف هذا العَلَم من العقل وطبيعته وحدوده وعلاقته بالغيب... وقل مثل ذلك «أو بعضه» عن أعلام آخرين كالباقلاني والجويني والاسفرائيني وعبد القاهر البغدادي وعبد الكريم الشهرستاني وابن حزم وابن رشد والقاضي عبد الجبار والبيروني وأبي حيان التوحيدي وابن القيم... وغيرهم كثير. لهذا اضطررت إلى الاقتصار على دراسة آراء اثنين من المفكرين الإسلاميين في موضوعنا هذا، قصدت أن يكونا من مشارب مختلفة... وبرغم هذا جاءت هذه الدراسة مختصرة. ولكن ما لا يدرك كله، لا يترك جله.

الغزالي

للغزالي تأليف صغير سمَّاه «المنقذ من الضلال». ولكنه ـ بحق ـ تأليف مهم ورائد في موضوعه. فهو نمط من التأليف غير معهود، بل هو نادر في

العصور السابقة. إذ الكتاب عبارة عن سيرة ذاتية، بل عن نوع خاص منها هو السيرة الفكرية... يحكي فيها الغزالي قصته في البحث عن الحقيقة، وكيف انطلق من الشك، وأخذ يدرس تفكير جميع الطوائف دراسة نقد وتمحيص... ثم كيف انقلب شكه يقيناً، واهتدى إلى الطريق الصواب... وفي ثنايا هذه الحكاية الفريدة من نوعها - حتى في تراثنا الإسلامي - يبسط الغزالي كثيراً من آرائه ونظرياته في طبيعة العقل ومجال عمله وحدوده، وعلاقته بالغيب. لهذا لم أر شيئا أفيد من عرض هذه السيرة العلمية، وبأسلوب الغزالي نفسه، الواضح والقوي والمميَّز... ثم بعد ذلك أدرس آراء أخرى للغزالي لم يذكرها - أو لم يفصلها - في كتابه «المنقذ».

سيرة الغزالي الفكرية

«سألتني أيها الأخ في الدين أن.. أحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق، مع تباين المسالك والطرق... وما انجلى لي في تضاعيف تفتيشي عن أقاويل الخلق من لباب الحق، وما صرفني عن نشر العلم ببغداد مع كثرة الطلبة، وما دعاني إلى معاودتي نيسابور بعد طول المدة، فابتدرت لإجابتك إلى مطلبك...».

البحث الدؤوب عن الحقيقة[1]

اعلموا... أن اختلاف الخَلْق في الأديان والملل، ثم اختلاف الأئمة في المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق، بحر عميق غرق فيه الأكثرون، وما نجا منه إلا الأقلون، وكل فريق يزعم أنه الناجي، و﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾.. ولم أزل في عنفوان شبابي، منذ راهقت البلوغ - قبل بلوغ العشرين - إلى الآن، وقد أناف السن على الخمسين، أقتحم لجة هذا البحر العميق وأخوض غمرته خوض الجسور، لا خوض الجبان الحذر، وأتوغل في كل مظلمة، وأتهجم على كل مشكلة، وأتقحم كل ورطة وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة، لأميز بين محق ومبطل، ومتسنن

---

(1) أكثر هذه العنوانات من وضعي، وبعضها في الأصل.

ومبتدع. لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على بطانته، ولا ظاهرياً إلا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته، ولا فلسفياً إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته، ولا متكلماً إلا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته، ولا صوفياً إلا وأحرص على العثور على سر صفوته، ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقاً معطلاً إلا وأتجسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته.

وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري، غريزةً وفطرة من الله وضعتا في جبلتي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت عليّ العقائد الموروثة على قرب عهد شرة[1] الصبا. إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهوُّد، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام. وسمعت الحديث المروي عن رسول الله ﷺ يقول: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه»[2]. فتحرك باطني إلى حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين، والتمييز بين هذه التقليدات، وأوائلها تلقينات، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات.

نوع اليقين المطلوب

فقلت في نفسي: إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم ماهي؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي يُكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولايتسع القلب لتقدير ذلك. بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً؛ فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة، فلو قال لي قائل: لا، بل الثلاثة أكثر، بدليل أني أقلب هذه العصا ثعباناً وقلّبها، وشاهدت ذلك منه، لم

---

(1) أي نشاط الصبا والشباب.

(2) رواه الشيخان.

أشك بسببه في معرفتي، ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه! فأما الشك فيما علمته فلا[1].

ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني.

شك الغزالي، وأطواره

ثم فتشتُ عن علومي فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات. قلت: الآن بعد حصول اليأس لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليات، وهي الحسيات والضروريات. فلا بد من إحكامها أولاً لأتيقن أثقتي بالمحسوسات وأماني من الغلط في الضروريات ـ من جنس أماني الذي كان من قبل في التقليديات، ومن جنس أماني أكثر الخلق في النظريات، أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له؟

نقد المعرفة الحسية

فأقبلت بجد بليغ أتأمل في المحسوسات، وأقواها حاسة البصر، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة. ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة، تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغتة، بل على التدريج ذرة ذرة، حتى لم تكن له حالة وقوف. وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار الدينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار. وهذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويُكذبه حاكم العقل ويخونه، تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته.

قصور العقل بدوره

فقلت: قد بَطُلت الثقة بالمحسوسات أيضاً، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات

---

(1) يعني أن اليقين المطلوب يكون أقوى من العادة ومن الحس، حتى لو وقع تضاد ـ كما في حالة خرق العادة ـ أخذنا بهذا اليقين.

التي هي من الأوليات، كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً، موجوداً معدوماً، واجباً محالاً. فقالت الحواس: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات. وقد كنت واثقاً بي، فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي؟ فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلى كذَّب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه. وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته. فتوقفت النفس في جواب ذلك قليلاً، وأيدت إشكالها بالمنام.

المنام مثال لطور وراء العقل ودليل عليه

وقالت أما تراك تعتقد في النوم أموراً، وتتخيل أحوالاً، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا شك في تلك الحالة فيها. ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل؟ فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها. لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها! فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها، ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم؛ إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم ـ إذا غاصوا في أنفسهم وغابوا عن حواسهم ـ أحوالاً لا توافق هذه المعقولات، ولعل تلك الحالة هي الموت: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»، لعل الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى الآخرة فإذا مات ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن. ويقال له عند ذلك: ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ . . . .[1] والمقصود من هذه الحكايات أن يعمل كمال الجدّ في الطلب[2]. حتى ينتهي إلى طلب ما

---

(1) راجع في هذا ـ وفي تخريج النصين ـ: مبحث حكمة الموت بالفصل الأخير من هذا الكتاب.

(2) كذا بالأصل، والمعنى أن الغزالي جدَّ في طلب اليقين حتى حاول أن يبلغ في ذلك الكمال، وذلك حين شك في الأوليات نفسها.

لا يُطلب. فإن الأوليات ليست مطلوبة، فإنها حاضرة، والحاضر إذا طلب فُقد واختفى. ومن طلب ما لا يطلب، فلا يتهم بالتقصير في طلب ما يطلب.

تحديد أصناف الباحثين عن الحقيقة

انحصرت أصناف الطالبين عندي في أربع فرق:

1. **المتكلمون**: وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر.
2. **الباطنية**: وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم، والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم.
3. **الفلاسفة**: وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان
4. **الصوفية**: وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة.

فقلت في نفسي: الحق لايعدو عن هذه الأصناف الأربعة، فهؤلاء هم السالكون سبل طلب الحق فإن شذ الحق عنهم، فلا يبقى في دَرك الحق مَطمع...

علم الكلام: مقصوده وحاصله

ثم إني ابتدأت بعلم الكلام فحصّلته وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم، وصنفت فيه ما أردت أن أصنف. فصادفته علماً وافياً بمقصوده، غير وافٍ بمقصودي. وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة... فقد ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها وكادوا يشوّشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين، وحرّك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله.

البحث في الفلسفة

ثم إني ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام بعلم الفلسفة؛ وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى

يساوي أعلمَهم في أصل العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غوره وغائله، فإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقاً. ولم أر أحداً من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك.

ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم ـ حيث اشتغلوا بالرد عليهم ـ إلا كلماتٌ معقدة مبددة، ظاهرة التناقض والفساد، لا يُظن الاغترار بها بغافل عامي، فضلاً عمن يدعي دقائق العلوم. فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمي في عماية. فشمرت على ساق الجد في تحصيل ذلك العلم في الكتب، بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ، وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية، وأنا ممنو[1] بالتدريس والإفادة لثلاثمائة نفر من الطلبة ببغداد.

فأطلعني الله سبحانه وتعالى بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلسة على منتهى علومهم في أقل من سنتين. ثم لم أزل أواظب على التفكير فيه بعد فهمه قريباً من سنة، أعاوده وأردده وأتفقد غوائله وأغواره، حتى اطلعت على ما فيه من خداع وتلبيس، وتحقيق وتخييل اطلاعاً لم أشك فيه. فاسمع الآن حكايته وحكاية حاصل علومهم. . .

أصناف الفلاسفة

اعلم أنهم على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم، ينقسمون إلى ثلاثة أقسام: الدهريون، والطبيعيون، والإلهيون.

- **الصنف الأول: الدهريون.** وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر، العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه لا بصانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان. كذلك كان، وكذلك يكون أبداً. وهؤلاء هم الزنادقة.

- **الصنف الثاني: الطبيعيون.** وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة

(1) أي مبتلى.

وعن عجائب الحيوان والنبات، وأكثروا الخوض في تشريح أعضاء الحيوانات. فرأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى وبدائع حكمته ما اضطروا معه إلى الاعتراف بقادر حكيم، مطلع على غايات الأمور ومقاصدها... إلا أن هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة، ظهر عندهم لاعتدال المزاج تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان به، فظنوا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضاً، وأنها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم ثم إذا انعدم فلا يعقل إعادة المعدوم كما زعموا. فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود، فجحدوا الآخرة وأنكروا الجنة والنار، والحشر والنشر والقيامة والحساب. فلم يبق عندهم للطاعة ثواب، ولا للمعصية عقاب، فانحل عنهم اللجام وانهمكوا في الشهوات انهماك الأنعام...

- **الصنف الثالث: الإلهيون.** وهم المتأخرون منهم مثل سقراط وهو أستاذ أفلاطون، وأفلاطون أستاذ أرسطاطاليس؛ وأرسطاطاليس هو الذي رتب لهم المنطق، وهذب لهم العلوم، وحرر لهم ما لم يكن محررا من قبل، وأنضج لهم ما كان فجا من علومهم، وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية، وأوردوا في الكشف عن فضائحهم ما أغنوا به غيرهم، ﴿وكفى الله المؤمنين القتال﴾ بتقاتلهم. ثم رد أرسطاطاليس على أفلاطون وسقراط، ومن كان قبله من الإلهيين رداً لم يقصر فيه حتى تبرأ من جميعهم. إلا أنه استبقى أيضاً من رذائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها.

ومجموع ما صح عندنا من فلسفة أرسطاطاليس، بحسب نقل هذين الرجلين[1]، ينحصر في ثلاثة أقسام:

1. قسم يجب التكفير به.
2. وقسم يجب التبديع به.
3. وقسم لا يجب إنكاره أصلاً.

---

(1) يعني الفارابي وابن سينا، فهما أهم ممثلي الفلسفة اليونانية إلى زمان الغزالي.

الغزالي يقسم علوم الفلاسفة إلى أنواع، لكل نوع حكم خاص

اعلم أن علومهم بالنسبة إلى الغرض الذي نطلبه ستة أقسام: رياضية، ومنطقية، وطبيعية، وإلهية، وسياسية، وخُلُقية.

1. **أما الرياضية**، فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيأة العالم، وليس يتعلق شيء منها بالأمور الدينية نفياً وإثباتاً، بل هي أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها. وقد تولدت منها آفتان:

الأولى: من ينظر فيها يتعجب من دقائقها ومن ظهور براهينها فيحسُن بسبب ذلك اعتقاده في الفلاسفة، ويحسب أن جميع علومهم في الوضوح ووثاقة البرهان كهذا العلم. ثم يكون قد سمع من كفرهم وتعطيلهم وتهاونهم بالشرع ما تناولته الألسن، فيكفر بالتقليد المحض ويقول: لو كان الدين حقاً لما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم...

الآفة الثانية: نشأت من صديق للإسلام جاهل، ظن أن الدين ينبغي أن يُنصر بإنكار كل علم منسوب إليهم. فأنكر جميع علومهم وادعى جهلهم فيها، حتى أنكر قولهم في الكسوف والخسوف، وزعم أن ما قالوه على خلاف الشرع، فلما قرع ذلك سَمْعَ من عرف ذلك بالبرهان القاطع، لم يشك في برهانه، لكن اعتقد أن الإسلام مبني على الجهل وإنكار البرهان القاطع، فيزداد للفلسفة حباً وللإسلام بغضاً. ولقد عُظم على الدين جناية من ظن أن الإسلام ينصر بإنكار هذه العلوم، وليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفي والإثبات، ولا في هذه العلوم تعرض للأمور الدينية...

2. **وأما المنطقيات**، فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيا وإثباتا، بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه... وليس في هذا ما ينبغي أن ينكر، بل هو من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة، وإنما يفارقونهم بالعبارات والاصطلاحات، وبزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشعيبات.. فإذا أُنكر لم يحصل من إنكاره عند أهل المنطق إلا سوء الاعتقاد في عقل

المنكر، بل في دينه الذي يزعم أنه موقوف على مثل هذا الإنكار. نعم، لهم نوع من الظلم في هذا العلم، وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطا يعلم أنها تورث اليقين لا محالة، لكنهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل...

3. **وأما علم الطبيعيات،** فهو يبحث عن عالم السموات وكواكبها وما تحتها من الأجسام المفردة، كالماء والهواء والتراب والنار، ومن الأجسام المركبة، كالحيوان والنبات والمعادن، وعن أسباب تغيرها واستحالتها وامتزاجها. وذلك يضاهي بحث الطبيب عن جسم الإنسان وأعضائه الرئيسية والخادمة، وأسباب استحالة مزاجه. وكما أنه ليس من شرط الدين إنكار علم الطب، فليس من شرطه أيضاً إنكار ذلك العلم إلا في مسائل معينة ذكرناها في كتاب «تهافت الفلاسفة»؛ وما عداها مما يجب المخالفة فيها، فعند التأمل يتبين أنها مندرجة تحتها، وأصل جملتها: أن يعلم أن الطبيعة مسخرة لله تعالى، لا تعمل بنفسها...

4. **وأما الإلهيات،** ففيها أكثر أغاليطهم، فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق، ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها... ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً، يجب تكفيرهم في ثلاثة منها، وتبديعهم في سبعة عشر. ولإبطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين، صنفنا كتاب «التهافت». أما المسائل الثلاث، فقد خالفوا فيها كافة المسلمين، وذلك في قولهم: أ ـ إن الاجساد لاتحشر، وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة، والمثوبات والعقوبات روحانية لاجسمانية. ولقد صدقوا في إثبات الروحانية، فإنها كائنة أيضاً، ولكن كذبوا في إنكار الجسمانية، وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به. ب ـ ومن ذلك قولهم: إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات. وهذا أيضاً كفر صريح. بل الحق أنه: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِي ٱلْأَرْضِ﴾. ج ـ ومن ذلك قولهم بقدم العالم وأزليته. فلم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل. وأما ما وراء ذلك من نفيهم الصفات وقولهم إنه عليم بالذات، لا بعلم زائد على الذات، وما يجري

مجراه فمذهبهم فيه قريب من مذهب المعتزلة، ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك. . .

5. **أما السياسيات،** فمجموع كلامهم فيها يرجع إلى الحِكم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية والإيالة السلطانية، وإنما أخذوها من كتب الله المنزلة على الأنبياء، ومن الحكم المأثورة عن سلف الأنبياء.

6. **وأما الخلقية:** فجميع كلامهم فيها يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها وذكر أجناسها وأنواعها، وكيفية معالجتها ومجاهدتها. وإنما أخذوها من كلام الصوفية، وهم المتألهون المثابرون على ذكر الله تعالى وعلى مخالفة الهوى. . . وقد انكشف لهم في مجاهداتهم من أخلاق النفس وعيوبها وآفات أعمالها ما صرحوا بها. فأخذها الفلاسفة ومزجوها بكلامهم توسلاً بالتجمل بها إلى ترويج باطلهم. ولقد كان في عصرهم، بل في كل عصر جماعة من المتألهين، لا يخلي الله سبحانه العالم عنهم. . . وكانوا في سالف الأزمنة، على ما نطق به القرآن. فتوَلد من مزجهم كلام النبوة وكلام الصوفية بكتبهم آفتان: آفة في حق القابل وآفة في حق الراد: أ ـ أما الآفة التي هي في حق الراد فعظيمة. إذ ظنت طائفة من الضعفاء أن ذلك الكلام إذا كان مدوناً في كتبهم، وممزوجاً بباطلهم، ينبغي أن يهجر ولا يذكر، بل ينكر على كل من يذكره، لأنهم إذ لم يسمعوه أولاً إلا منهم، فسبق إلى عقولهم الضعيفة أنه باطل، لأن قائله مبطل. . . وهذه عادة ضعفاء العقول يعرفون الحق بالرجال، لا الرجال بالحق. . . . ب ـ آفة القبول: فإن من نظر في كتبهم (كإخوان الصفا وغيره)، فرأى ما مزجوه بكلامهم من الحكم النبوية والكلمات الصوفية، ربما استحسنها وقبلها، وحسن اعتقاده فيها، فيسارع إلى قبول باطلهم الممزوج به. . .

تحول الغزالي إلى دراسة الباطنية وآرائها

ثم إني لما فرغت من علم الفلسفة وتحصيله وتفهيمه وتزييف ما يزيف منه، علمت أن ذلك أيضاً غير وافٍ بكمال الغرض، وأن العقل ليس مستقلاً

بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفاً للغطاء عن جمع المعضلات. وكان قد نبغت نابغة التعليمية[1] وشاع بين الخلق تحدثهم بمعرفة معنى الأمور من جهة الإمام المعصوم القائم بالحق. عنَّ لي أن أبحث عن مقالاتهم لأطلع على ما في كتبهم.. فابتدأت بطلب كتبهم وجمع مقالاتهم. وكان قد بلغني بعض كلماتهم المستحدثة التي ولدتها خواطر أهل العصر لا على المنهاج المعهود من سلفهم فجمعت تلك الكلمات، ورتبتها ترتيباً محكماً مقارباً التحقيق، واستوفيت الجواب عنها؛ حتى أنكر عليَّ بعض أهل الحق مني مبالغتي في تقرير حجتهم، وقال: هذا سعي لهم، فإنهم كانوا يعجزون عن نصرة مذهبهم بمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها وترتيبك إياها. وهذا الإنكار - من وجه - حق... ولكن في شبهة لم تنتشر ولم تشتهر، فأما إذا انتشرت، فالجواب عنها واجب. ولا يمكن الجواب عنها إلا بعد الحكاية، نعم ينبغي ألا يتكلف إيرادها، ولم أتكلف أنا ذلك، بل كنت قد سمعت تلك الشبهة من واحد من أصحابي المختلفين إليّ بعد أن كان قد التحق بهم، وانتحل مذهبهم، وحكى أنهم يضحكون على تصانيف المصنفين في الرد عليهم، فإنهم لم يفهموا بعد حجتهم... فلم أرض لنفسي أن يظن فيَّ الغفلة عن أصل حجتهم، فلذلك أوردتها، ولا أن يظن بي أني وإن سمعتها لم أفهمها، فلذلك قرَّرتها. والمقصود أني قررت شبهتهم إلى أقصى الإمكان. ثم أظهرت فسادها بغاية البرهان. والحاصل: أنه لا حاصل عند هؤلاء، ولا طائل لكلامهم. ولولا سوء نصرة الصديق الجاهل، لما انتهت تلك البدعة - مع ضعفها - إلى هذه الدرجة... بل الصواب الاعتراف بالحاجة إلى المعلم، وأنه لا بد وأن يكون المعلم معصوماً، ولكن معلمنا المعصوم هو محمد عليه الصلاة والسلام، فإذا قالوا: هو ميت. فنقول: ومعلمكم غائب. فإذا قالوا: معلمنا قد علَّم الدعاة وبثهم في البلاد وهو ينتظر مراجعتهم إن اختلفوا أو أشكل عليهم مشكل. فنقول: ومعلمنا قد علم

---

(1) شهد عصر الغزالي - والقرن الذي قبله - ظهور المذهب الباطني، وأهم فروعه هو التشيع الإسماعيلي والذي نجح في تأسيس الدولة العبيدية بمصر، وما حولها. ويؤمن الإسماعيلية باستمرار الإمامة، وبأن المرجع في كل شيء هو الإمام المعصوم، فهو المُعلِّم الواجب الاتباع. ولا تزال من هذه الطائفة بضعة ملايين بآسيا.

الدعاة وبثهم في البلاد وأكمل التعليم، إذ قال الله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾، وبعد كمال التعليم لايضر موت المعلم كما لايضر غيبته... فإن قال: «ادعيت أنك ترفع الخلاف بين الخلق، ولكن المتحير بين أهل المذاهب المتعارضة والاختلافات المتقابلة لم يلزمه الإصغاء إليك دون خصمك، وأكثر الخصوم يخالفونك ولا فرق بينك وبينهم». وهذا هو سؤالهم الثاني. فأقول: هذا أولاً ينقلب عليك فإنك إذا دعوت هذا المتحير إلى نفسك فيقول المتحير: بم صرت أولى من مخالفيك، وأكثر أهل العلم يخالفونك؟ فليت شعري أتجيب بأن تقول إمامي منصوص عليه. فمن يصدقك في دعوى النص وهو لم يسمع النص من الرسول... [و] المقصود أن هؤلاء ليس معهم شيء من الشفاء المنجي من ظلمات الآراء، بل هم من عجزهم عن إقامة البرهان على تعيين الإمام طال ما جاريناهم فصدَّقناهم في الحاجة إلى التعليم وإلى المعلم المعصوم وأنه الذي عينوه. ثم سألناهم عن العلم الذي تعلموه من هذا المعصوم وعرضنا عليهم إشكالات فلم يفهموها فضلاً عن القيام بحلها، فلما عجزوا أحالوا على الإمام الغائب، وقالوا: إنه لا بد من السفر إليه. والعجب أنهم ضيعوا عمرهم في طلب المعلم وفي التبجح بالظفر به ولم يتعلموا منه شيئا أصلاً...

الغزالي يجد ضالته في التصوف

ثم إني لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بهمتي على طريق الصوفية، وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل، وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس والتنزّه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله. وكان العلم أيسر عليّ من العمل فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم... حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية، وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع؛ فظهر لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات. وكم من الفرق بين أن يعلم حد الصحة وحد الشبع وأسبابهما وشروطهما، وبين أن يكون صحيحاً وشبعان.... فعلمت يقيناً أنهم

أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم، بل بالذوق والسلوك. وكان قد حصل معي ـ من العلوم التي مارستها والمسالك التي سلكتها في التفتيش عن صنفي العلوم الشرعية والعقلية ـ إيمان يقيني بالله تعالى وبالنبوة وباليوم الآخر، فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان كانت رسخت في نفسي لا بدليل معين محرر، بل بأسباب وقرائن وتجاريب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها. وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمع لي في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق.

قرار العزلة وتردد الغزالي في تنفيذه

ثم لاحظت أحوالي فإذا أنا منغمس في العلائق وقد أحدقت بي من الجوانب، ولاحظت أعمالي وأحسنها التدريس والتعليم، فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة. ثم تفكرت في نيتي في التدريس فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت، فتيقنت أني على شفا جرف هار، وأني قد أشفيت على النار إن لم أشتغل بتلافي الأحوال. فلم أزل أتفكر فيه مدة، وأنا بعد على مقام الاختيار، أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوماً وأحل العزم يوماً، وأقدم فيه رجلاً وأؤخر عنه أخرى. . .

مرض الغزالي وقلقه الفكري

فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر، أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة. وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار، إذ أقفل الله على لساني حتى اعتُقل عن التدريس فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوماً واحداً تطيباً لقلوب المختلفين إليّ، فكان لا

ينطق لساني بكلمة واحدة ولا أستطيعها ألبتة، حتى أورثت هذه العقلة في لساني حزناً في القلب بَطُلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب، فكان لا ينساغ لي ثريد ولا تنهضم لي لقمة، وتعدى إلى ضعف القوى، حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج وقالوا هذا أمر نزل بالقلب ومنه سرى إلى المزاج، فلا سبيل إليه - بالعلاج - إلا بأن يتروَّح السر عن الهم الملِم. ثم لما أحسست بعجزي وسقط بالكلية اختياري، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لاحيلة له، فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه وسهل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال والأولاد والأصحاب.

بدء مرحلة الخلوة والعزلة

ففارقت بغداد وفرّقت ما كان معي من المال، ولم أدخر إلا قدر الكفاف وقوت الأطفال... ثم دخلت الشام وأقمت به قريباً من سنتين، لا شغل لي إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة... ثم رحلت منها إلى بيت المقدس، أدخل كل يوم الصخرة وأغلق بابها على نفسي. ثم تحركت فيَّ داعية فريضة الحج... فسرت إلى الحجاز، ثم جذبتني الهمم ودعوات الأطفال إلى الوطن، فعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع إليه، فآثرت العزلة به أيضاً حرصاً على الخلوة وتصفية القلب للذكر. وكانت حوادث الزمان ومهمات العيال وضرورات المعاش تغير في وجه المراد وتشوش صفو الخلوة، وكان لا يصفو لي الحال إلا في أوقات متفرقة، لكني مع ذلك لا أقطع طمعي منها، فتدفعني عنها العوائق وأعود إليها.

تصحيح الغزالي للمعرفة الصوفية

فدمت على ذلك مقدار عشر سنين، وانكشف لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يتيسر إحصاؤها واستقصاؤها، والقدر الذي أذكره ليُنتفع به أني علمت يقيناً أن الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا إليه سبيلاً، فإن

جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به. وبالجملة فماذا يقول القائلون في طريق... أول شروطها: تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى... وآخرها الفناء بالكلية في الله... ومن أول الطريق تبتدئ المشاهدات والمكاشفات... ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجات يضيق عنها مطلق النطق، فلا يحاول مُعبر أن يعبر عنها إلا واشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه[1]... وبالجملة فمن لم يرزق منه شيئاً بالذوق فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم، وكرامات الأولياء على التحقيق هي بدايات الأنبياء...

سبب عودة الغزالي إلى نشر العلم بعد الإعراض عنه

ثم إني لما واظبت على العزلة والخلوة قريباً من عشر سنين. وبان لي في أثناء ذلك - على الضرورة - من أسباب لا أحصيها، مرة بالذوق ومرة بالعلم البرهاني، ومرة بالقبول الإيماني: أن الإنسان خلق من بدن وقلب، وأعني بالقلب حقيقة روحه التي هي محل معرفة الله... وأن البدن له صحة بها سعادته ومرض فيها[2] هلاكه، وأن القلب كذلك له صحة وسلامة... وله مرض فيه هلاكه الأبدي الأخروي... وأن الجهل بالله سم مهلك، وأن معصية الله بمتابعة الهوى، داؤه الممرض... وأنه لاسبيل إلى معالجته بإزالة مرضه وكسب صحته إلا بأدوية كما لا سبيل إلى معالجة البدن إلا بذلك... ثم رأينا فتور الاعتقادات في أصل النبوة، ثم في حقيقة النبوة، ثم في العمل بما شرحته النبوة. وتحققنا شيوع ذلك بين الخلق، فنظرت إلى أسباب فتور الخلق، وضعف إيمانهم، فإذا هي أربعة.... فلما رأيت أصناف الخلق قد ضعف إيمانهم إلى هذا الحد بهذه الأسباب، ورأيت نفسي لازمة مجتهدة ملبة بكشف هذه الشبهة... انقدح في نفسي أن ذلك متعين في الوقت محتوم، فماذا تغنيك الخلوة والعزلة وقد عمَّ الداء ومرض الأطباء وأشرف الخلق على الهلاك؟

---

(1) راجع في كتابي هذا مبحث: مشكلة التعبير في التصوف، ثم مبحث: اللغة والوجود.

(2) كذا في النسختين من **المنقذ**. والأولى: فيه، والله أعلم.

ثم... قدر الله تعالى أن حرَّك داعية سلطان الوقت من نفسه، لا بتحريك من خارج، فأمر أمر إلزام بالنهوض إلى نيسابور لتدارك هذه الفتنة... فخطر لي أن سبب الرخصة قد ضعف، فلا ينتهي أن يكون باعثك على ملازمة العزلة الكسلُ والاستراحة وطلب عز النفس وصونها عن أذى الخلق... فشاورت في ذلك جماعة من أرباب القلوب والمشاهدات، فاتفقوا على الإشارة بترك العزلة والخروج من الزاوية، وانضاف إلى ذلك منامات... ويسر الله تعالى الحركة إلى نيسابور للقيام بهذا المهم في ذي القعدة سنة تسع وتسعين وأربعمائة، وكان الخروج من بغداد في ذي القعدة سنة ثمان وثمانين وأربعمائة، وبلغت مدة العزلة إحدى عشرة سنة.. وأنا أعلم أني وإن رجعت إلى نشر العلم، فما رجعت لنشر العلم الذي يُكسِب الجاه، وأما الآن فأدعو إلى العلم الذي به يُترَك الجاه ويعرف به سقوط رتبة الجاه. هذا الآن هو نيتي وقصدي وأمنيتي، يعلم الله ذلك مني...»[1].

من آراء الغزالي الابستمية

تلك إذن معالم المسيرة الفكرية لهذا العَلَم الكبير، كما قدمها بنفسه. ولا شك أن القارئ لاحظ أن الغزالي أشار ـ في كتابه ذلك ـ إلى عدد من آرائه في المعرفة وأصولها وحدودها. ومايلي عرض أكثر تفصيلاً لبعض هذه الآراء.

مدارك المعرفة وترتيبها

اعترف الغزالي بتنوع مدارك المعرفة ووجوه الاستدلال والتناظر. فهي عنده[2]:

1. الحسيات، أي المدْرك بالمشاهدة الظاهرة والباطنة.

2. العقل المحض. ومثّل له الغزالي بمبدأ عدم التناقض، وذلك أن القسمة ـ من حيث الوجود ـ ثنائية، قال: «فإن ادعى قسماً ثالثاً كان منكراً لما هو

(1) ملخصاً ما أمكن من: المنقذ من الضلال.
(2) راجع: الغزالي. **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 15 إلى 17، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988؛ **إحياء علوم الدين**، 3/ 17-18، بيروت: دار الكتب العلمية، 1922.

بديهي في العقل»[1].

3. التواتر، أي الخبر المستفيض الثابت.

4. نوع من القياس فيه «يكون الأصل مثبتا بقياس آخر يستند بدرجة واحدة، أو درجات كثيرة، إما إلى الحسيات أو العقليات أو المتواترات». فهذا القياس ـ إذن ـ يؤول إلى أحد المدارك الثلاثة السابقة.

5. السمعيات، أي الوحي.

6. مسلمات الخصم، في حال المناظرة، حيث «يكون الأصل مأخوذاً من معتقدات الخصم ومسلماته، فإنه وإن لم يقم لنا عليه دليل، أو لم يكن حسياً ولا عقلياً، انتفعنا باتخاذه إياه أصلاً في قياسنا، وامتنع عليه الإنكار الهادم لمذهبه»[2].

7. الذوق والمكاشفة الصوفية. قال الغزالي ـ في ترتيب هذه المدارك من حيث سعتها أو أهميتهاـ: «اعلم أنها متفاوتة في عموم الفائدة. فإن المدارك العقلية والحسية عامة مع كافة الخلق... وأما المتواتر فإنه نافع، ولكن في حق من تواتر إليه... وأما الأصل المستفاد من قياس آخر، فلا ينفع إلا مع من قدَّر معه ذلك القياس... وأما مسلمات المذاهب فلا تنفع الناظر، وإنما تنفع المناظِر مع من يعتقد ذلك المذهب. وأما السمعيات فلا تنفع إلا من يثبت السمع عنه...»[3] وكذلك المكاشفة لا تنفع إلا صاحبها، أو من يقلده فيها. لكن الإنسان لا يزود بهذه المدارك دفعة واحدة، بل على التدرج. فهو ـ في البداية ـ يكون خالياً لا يعرف شيئاً. ثم يعرف العالم ـ أولاً ـ بواسطة الحواس. وأول مايُخلَق فيه منها ـ فيما يرى الغزالي ـ هو حاسة اللمس، ثم البصر، ثم السمع، ثم الذوق... ويستمر الطفل معتمداً على حواسه إلى أن يخلق فيه التمييز

---

(1) انظر حول هذا المبدأ المبحث الذي خصصته له بالفصل الرابع من الباب الثاني في هذا الكتاب.

(2) الغزالي. **الاقتصاد**، مرجع سابق، ص 17.

(3) المرجع السابق، ص 17-18.

ـ وهو قريب من سبع سنين ـ، فيجاوز عالم المحسوسات ويدرك أموراً زائدة عليه، وهو طور آخر من أطوار وجوده... ثم يترقى إلى طور ثالث، فيُخلق له العقل، وبه يدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات...»[1].

أقسام العقل

وهذا أحد أقسام العقل، وهو ـ إلى حد كبير ـ العقل المنطقي القائم على مبدأ عدم الجمع بين النقيضين وارتفاع التناقض. وذلك أن الغزالي يرى أن اسم العقل يطلق بالاشتراك على أربعة معان، بل إنه يتفاوت بتفاوت الناس[2]. والقسم الآخر «هو الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم، وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية. وهو الذي أراده المحاسبي حيث قال في حدِّ العقل: إنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية، وكأنه نور يقذف في القلب به يستعد لإدراك الأشياء»[3]. وسائر الأقسام هي «الثالث: علوم تستفاد من التجارب بمجرى الأحوال... الرابع: أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة...»[4] فهذان عقلان: عقل تجريبي، وعقل «أخلاقي».

أصل المبادئ الأولية للعقل

وذلك كقولنا الكل أكبر من الجزء، ولكل حادث مُحِدث، واستحالة الجمع بين النقيضين... ونحو ذلك مما اختلف فيه الفلاسفة على رأيين: فمن قائل إنها فطرية تولد مع الإنسان، ومن قائل إنها تكتسب مع الوقت ومن تجارب الإنسان. والأولون اختلفوا، فاعتبر بعضهم أن أصل هذه المبادئ إلهي، فهي عطاء الخالق لخلقه؛ وقال آخرون: إنها تعود إلى بداهة العقل، فلذلك

---

(1) الغزالي. **المنقذ من الضلال**، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1991، ص 50-51.
(2) انظر: الغزالي. **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، 1/ 85، 87.
(3) المرجع السابق، 1/ 85.
(4) المرجع السابق، 1/ 85-86.

الفلاسفة، وإعطاء كل علم منها حكماً خاصاً. فهو ـ مثلاً ـ حين ذكر الطبيعيات، أورد أقسامها، ومنها: ما يتعلق بالأجسام وأحوالها، والمعادن والنبات، والحيوان، والطب، والفلك، والكيمياء... إلخ. وذلك «ليُعرف أن الشرع ليس يقتضي المنازعة فيها ولا إنكارها... وليس يلزم مخالفتهم شرعاً في شيء من هذه العلوم»[1]. إلا في أربعة مواضع: الأول: حكمهم بأن الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم ضروري لا يتخلف. والغزالي يرى ـ مع الأشاعرة ـ أنه اقتران عادي لا عقلي، وهذه النظرية أخذ بها فيما بعد مالبرانش وهيوم وبعض الوضعيين. والمواضع الأخرى سبق ذكرها، كإنكار بعض الفلاسفة لخلود النفس، والبعث الأخروي بالأجساد...[2].

فمن الواضح أن هجوم الغزالي كان على الميتافيزيقيا، لا على الفلسفة بجميع فروعها (أيام كانت موسوعية). فقد اعترف الغزالي بقيمة علوم الرياضيات والمنطق والتجريبيات والطبيعيات... في حين وجد أن قسم الإلهيات ـ في الفلسفة ـ نموذج مظلم للخبط والخلط. وهذا الموقف جدّ متقدم، بل ـ لو نظرنا إليه بمنطق العصر ـ وجدناه موقفاً حداثياً ممتازاً. لكن الذين لهم أزمة فكرية تجاه تاريخ الأمة وتجاه جسمها الأكبر ـ أعني أهل السنة ـ وممثليها من العلماء والمفكرين... يرفضون هذا الموقف العقلاني العظيم لأبي حامد وأمثاله، ويرتَدّون قروناً إلى الوراء، فيفضلون عليه فلسفات اليونان وأحلام أفلوطين في «نظرية الفيض»، معتبرين أنها نموذج العقلانية الموؤودة في تاريخ الإسلام. لكنهم إذا قرءوا لكانط، هلَّلوا له وصفقوا... برغم أن الغزالي هدم الفلسفة الميتافيزيقية بالشرق، قبل أن يهدمها كانط بالغرب... وهكذا تنقلب كل الأوضاع رأساً على عقب: فنقدُ الغزالي لمبدأ السببية كارثة أصابت العقل العربي ـ الإسلامي، لكن هذا النقد نفسه إذا صدر من هيوم اعتُبر فتحاً جديداً في عالم الفكر والفلسفة!

---

(1) الطوسي. **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص 220، 222.

(2) المرجع السابق، ص 220 - 222.

وذلك لأن في النوم تحدث الرؤيا التي يدرك الإنسان بها بعض الغيب، رغم ركود جسم النائم وغيبته عن الوعي. فالمنام يعطينا فكرة عن النبوة، لأنه أسلوب غير معتاد في الإدراك البشري، ليس من جنس المحسوسات ولا المعقولات... وليس لك أن تقول: إنني أقتصر على تصديق ما جربتُه فقط. لأن هذا ـ في الحياة ـ لايمكن الوفاء به دائماً، والإنسان يعجز عن تجربة كل شيء بنفسه. ولذلك هو محتاج للنبوة ومضطر إليها، ولو بالتقليد[1]. لكن فيم تفيد النبوة مع توفر الإنسان على نور العقل، فإنها إن وافقته كانت زائدة، وإن خالفته كيف نصدقها؟ يجيب الغزالي: «إن النبي ﷺ يرِد مخبراً بما لا تشتغل العقول بمعرفته، ولكن تستقل بفهمه إذا عُرِّف؛ فإن العقل لا يرشد إلى النافع والضار من الأعمال والأقوال والأخلاق والعقائد، ولا يفرق بين المشقي والمسعد، كما لا يستقل بدرك خواص الأدوية والعقاقير. ولكنه إذا عُرف فَهم وصدَّق وانتفع بالسماع، فيجتنب الهلاك ويقصد المُسعِد، كما ينتفع بقول الطبيب في معرفة الداء والدواء. ثم كما يعرف صدق الطبيب بقرائن الأحوال وأمور أخر، فكذلك يستدل على صدق الرسول عليه السلام بمعجزات وقرائن وحالات، فلا فرق»[2]. فكلاً من الدين والعقل هداية مزدوجة وضرورية للبشر.

ازدواج العقل والشرع

إن الغزالي لا يلغي العقل لصالح الوحي، أو لصالح الإشراق الصوفي. بل للعقل ـ عنده ـ مكانته، ولذا تحدث ـ في الإحياء[3]، وغيره ـ عن: شرف العقل... فلا بد من العقل والشرع معاً، قال: «لاغنى بالعقل عن السماع، ولاغنى بالسماع عن العقل. فالداعي إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور. فإياك أن تكون من أحد الفريقين، وكن جامعاً بين الأصلين...»[4] فالعقل مع الشرع: «نور

---

(1) المرجع السابق، ص 65.

(2) الغزالي. **الاقتصاد في الاعتقاد**، مرجع سابق، ص 123.

(3) 1/ 82 فما بعدها.

(4) **الإحياء**، مرجع سابق، 3/ 19. ومثله في: الغزالي. **الاقتصاد**، مرجع سابق، ص 3-4.

على نور...»[1]، ولذلك حين ذم بعض المتصوفة العقل، أجابهم الغزالي بأن العقل «نور البصيرة التي بها يُعرف الله تعالى ويعرف صدق رسله، فكيف يتصور ذمّه، وقد أثنى الله تعالى عليه. وإن ذُم فما الذي بعده يحمد؟»[2]. لكن كيف الخروج من حالة اختلاف فحوى النصوص مع مقتضيات العقل؟

قاعدة في تعارض النقل والعقل

وقد ذكر الغزالي الجواب عن هذا السؤال ضمن قاعدة عامة في علاقة الوحي بالعقل[3]. وذلك أن في الاشياء ما يُعلم بدليل العقل دون الشرع، وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل، وإلى ما يعلم بهما معاً. فمثال الأولى: حدوث العالم، ووجود محدِثه، وصفاته من قدرة وعلم وإرادة... ومثال الثانية: أمور الآخرة. وذلك أن العقل يجوز وقوع كلا الأمرين، ودور السمع هو تخصيص أحد الجائزين بالوقوع، وذلك حين يُعيِّن الوحي الواقع منهما[4]. أما ما توارد الشرع والعقل عليه، فله ثلاث حالات:

1. إن كان العقل مُجوِّزا لما أخبرنا به الوحي، فيجب تصديقه، سواء كان السمع قطعياً أم ظنياً.
2. فإن قضى العقل بالاستحالة... أوّلْنا السمع، أي حملناه على المعنى الآخر الذي يحتمله النص، والذي كان ـ من قبل ـ مرجوحاً. وذلك ـ كما قال الغزالي ـ لأنه «لايتصور أن يشتمل السمع على قاطع مخالف للعقول»[5]. والجدير بالذكر أن الاستحالة التي يعنيها الغزالي هي: الاستحالة المنطقية، لا العادية ـ أي التي تخرق العادة الجارية ـ، ولا الطبيعية ـ أي التي تخالف مألوفنا في الخارج ـ، بل التي تناقض تماماً المبادئ العقلية الأولى.

---

(1) الغزالي. **الاقتصاد**، مرجع سابق، ص 4.
(2) الغزالي. **الإحياء**، مرجع سابق، 1/ 89.
(3) الغزالي. **الاقتصاد**، مرجع سابق، ص 132-133.
(4) المرجع السابق، ص 132-133.
(5) المرجع السابق، ص 133.

3. فإن توقف العقل، فلم يحكم بجواز ولا استحالة، وجب التصديق أيضاً بأدلة الوحي، «إذ يكفي في وجوب التصديق: انفكاك العقل عن القضاء بالإحالة، وليس يشترط اشتماله على القضاء بالتجويز»[1]. أي يقول العقل: هذا ليس بمستحيل، ولا أدري هل هو جائز. وإنما لا يحكم العقل على الشرع، لأن «العقل قاصر، ومجاله ضيق منحصر»[2].

في نسبية المعرفة البشرية

ويضرب الغزالي مثالاً لهذا القصور وللحدود التي يخضع لها العقل، فيروي لنا هذه الحكاية: «اعلم أن جماعة من العميان قد سمعوا أنه حمل إلى البلدة حيوان عجيب يسمى الفيل، وما كانوا قط شاهدوا صورته ولا سمعوا اسمه. فقالوا لابد لنا من مشاهدته ومعرفته باللمس الذي نقدر عليه، فطلبوه، فلما وصلوا إليه لمسوه، فوقع يد بعض العميان على رجليه، ووقع يد بعضهم على نابه، ووقع يد بعضهم على أذنه، فقالوا قد عرفنا. فلما انصرفوا سألهم بقية العميان فاختلفت أجوبتهم، فقال الذي لمس الرِّجل: إن الفيل ما هو إلا مثل أسطوانة خشنة الظاهر، إلا أنه ألين منها. وقال الذي لمس الناب: ليس كما يقول، بل هو صلب لا لين فيه، وأملس لا خشونة فيه، وليس في غلظ الأسطوانة أصلاً بل هو مثل عمود. وقال الذي لمس الأذن: لعمري هو لين، وفيه خشونة.. ولكن... ما هو مثل عمود ولا هو مثل أسطوانة، وإنما هو مثل جلد عريض غليظ. فكل واحد من هؤلاء صَدَق من وجه، إذ أخبر كلُّ واحد عما أصابه من معرفة الفيل، ولم يخرج واحد في خبره عن وصف الفيل، ولكنهم بجملتهم قصروا عن الإحاطة بكنه صورة الفيل. فاستبصِرْ بهذا المثال واعتبر به، فإنه مثال أكثر ما اختلف الناس فيه»[3]. فالمعرفة البشرية لاتحيط بموضوعها من جميع نواحيه، بل تتعلق بأطراف أو أجزاء منه فقط...

ولذلك تجد من ينكر أمور الغيب ـ كنعيم القبر وعذابه ـ ويستبعدها،

(1) المرجع السابق، ص 133.
(2) المرجع السابق، ص 4.
(3) الغزالي. **الإحياء**، مرجع سابق، 4/ 8.

لمجرد أنه لم يصادفها في تجارب حياته، ويقول: إنا نرى شخص الميت مشاهدةً، وهو غير معذَّب. ويرد عليه الغزالي بأن هذا كمن ينكر على النائم أحواله، لأنه يراه ساكناً لايتحرك. قال: «بل الناظر إلى ظاهر النائم لا يشاهد ما يدركه النائم من اللذة عند الاحتلام ومن الألم عند تخيُّل الضرب وغيره. ولو انتبه النائم وأخبر ـ عن مشاهداته وآلامه ولذاته ـ من لم يَجْر له عهدٌ بالنوم، لبادر إلى الإنكار اغترارا بسكون ظاهر جسمه. . . فتعساً لمن ضاقت حوصلتُه عن تقدير اتساع القدرة لهذه الأمور المستحقرة بالإضافة إلى خلق السماوات والأرض وما بينهما، مع ما فيهما من العجائب. . . (فـ) ما لابرهان على إحالته لاينبغي أن يُنكر بمجرد الاستبعاد»[1]. وهذا منشأ غلط الفلاسفة، قال الغزالي: «أكثر براهين الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات مبني على هذا الجنس، فإنهم تصوروا الأمور على قدر ما وجدوه وعقلوه، وما لم يألفوه قدروا استحالته»[2].

خطر العادة: وينفرد الغزالي عن كثير من المفكرين قبله بالتنبيه على عامل مهم يحد من العقل ومن قدراته، ألا وهو العادة ـ بما فيها العادة الفكرية ـ، فهي تجعل الوهم يسبق إلى ما ألفه الإنسان واستأنس به، أو رآه، أو اقترن ـ في تجاربه ـ بأمر ما؛ فقد «خُلقت قوى النفس مطيعة للأوهام والتخيلات بحكم إجراء العادات»[3]. وشرح ذلك الغزالي بما عرف ـ فيما بعد ـ بـ: الارتكاس الشرطي لبافلوف[4]. ولذلك كان بلوغ كمال الموضوعية في النظر إلى الأشياء. . . أمراً صعباً جداً، قال: «وأما اتباع العقل الصرف فلا يقوى عليه إلا أولياء الله تعالى الذين أراهم الله الحق حقاً وقوّاهم على اتباعه. وإن أردتَ أن تجرب هذا في الاعتقادات فأوْرد على فهم العامي المعتزلي مسألة معقولة جلية فيسارع إلى قبولها، فلو قلتَ له إنه مذهب الأشعري ـ رضي الله عنه ـ لنفر وامتنع عن القبول وانقلب مُكذباً بعين ما صدق به، مهما كان سيء الظن بالأشعري، إذ كان قُبح ذلك في نفسه منذ الصبا. وكذلك [العكس، أي تَعْرض

(1) الغزالي. **الاقتصاد**، مرجع سابق، ص 135-136.
(2) الغزالي. **المنقذ من الضلال**، مرجع سابق، ص 63.
(3) الغزالي. **الاقتصاد**، مرجع سابق، ص 109.
(4) المرجع السابق، ص 109.

على الأشعري مذهب المعتزلي دون أن يعرف ذلك في البداية]... ولست أقول هذا طبع العوام، بل طبع أكثر من رأيته من المتوسمين باسم العلم... وإنما الحق ضده، وهو أن لا يعتقد شيئاً أصلاً، وينظر إلى الدليل ويسمي مقتضاه حقاً ونقيضه باطلاً...»[1].

قصور العقل في الإلهيات ونموذج علم الكلام

وأكثر ما يتجلى عجز العقل عن الإحاطة بالوجود... في موضوع الإلهيات بصفة خاصة، وشؤون الغيب على العموم. ولهذا لم يتوسع الوحي في إخبارنا ببعض الحقائق الغيبية، مثل صفات الباري، قال الغزالي: لأنه «لو ذكر من صفاته ما ليس للخلق مما يناسبه بعض المناسبة شيءٌ، لم يفهموه... وبالجملة فلا يدرك الإنسان إلا نفسه وصفات نفسه مما هي حاضرة له في الحال، أو مما كانت له من قبل. ثم بالمقايسة إليه يَفهم ذلك لغيره، ثم قد يصدق بأن بينهما تفاوتاً في الشرف والكمال. فليس في قوة البشر إلا أن يُثبت لله تعالى ماهو ثابت لنفسه من الفعل والعلم والقدرة وغيرها من الصفات مع التصديق بأن ذلك أكمل وأشرف، فيكون معظم تحويمه على صفات نفسه، لا على ما اختص الرب تعالى به من الجلال»[2].

ولا يعتقد الغزالي أن علم الكلام قادر على الوصول إلى حقائق الأمور، قال و«أما منفعته فقد يُظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه. وهيهات، فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف، ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف. وهذا إذا سمعته من محدِّث أو حشوي ربما خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا، فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم قلاه بعد حقيقة الخبرة وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين، وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم أخر تناسب نوع الكلام، وتحققْ أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود. ولعمري لا ينفك الكلام عن كشف وتعريف وإيضاح لبعض الأمور، ولكن على الندور في أمور جليَّة تكاد تفهم قبل التعمق في

(1) المرجع السابق، ص 106-107.
(2) الغزالي. **الإحياء**، مرجع سابق، 1/ 101.

صنعة الكلام...»[1] وذلك لأن لعلم الكلام دوراً محدداً هو تثبيت العقيدة والرد على من يورد عليها شبها عقلية، فأما «كشف الحقائق ومعرفة الأشياء على ما هي عليه، وإدراك الأسرار التي يترجمها ظاهر ألفاظ هذه العقيدة، فلا مفتاح له إلا المجاهدة وقمع الشهوات والإقبال بالكلية على الله تعالى وملازمة الفكر الصافي عن شوائب المجادلات»[2]. فالتعبد والمكاشفة يقربان حقائق العقيدة أكثر مما تفعله صنعة الكلام.

لكن لما كان لهذه الصنعة دور تقوم به، على كل حال... فإن الغزالي اختار التفصيل في الحكم على الكلام، فقال: «اعلم أن الحق فيه أن إطلاق القول بذمه في كل حال، أو بحمده في كل حال: خطأ، بل لا بد فيه من تفصيل»[3]. والقدر الضروري منه «أنه لا بد في كل بلد من قائم بهذا العلم مستقل، يدفع شبه المبتدعة التي ثارت في تلك البلدة، وذلك يدوم بالتعليم [أي لابد من تدريس الكلام لضمان استمراره]. ولكن ليس من الصواب تدريسه على العموم، كتدريس الفقه والتفسير...»[4] فهو - إذن - فرض كفاية تقوم به نخبة من أهل العلم الذين يحرصون ما أمكن على لجم العوام عن الاهتمام بقضايا هذا العلم.

الغزالي والفلسفة

نقد الغزالي الفلسفة المشائية نقد خبير مطلع، ولم يتهمه أحد بجهلها وجهل مراميها البعيدة. بل إن الغزالي - قبل أن يتفوق في نقد الفلسفة الإغريقية، كما صاغها الفارابي وابن سينا -، كان قد تفوق في عرضها وشرحها. ولذلك يعتبر كتابه «مقاصد الفلاسفة» من خيرة الكتب التي ينصح بها المختصون كل من يريد الاطلاع على فلسفة المشائين وفهمها.

وقد كانت أول مرحلة في النقد الذي قام به الغزالي هو تمييز علوم

(1) المرجع السابق، 1/ 97.
(2) المرجع السابق، 1/ 99.
(3) المرجع السابق، 1/ 97.
(4) المرجع السابق، 1/ 99.

الفلاسفة، وإعطاء كل علم منها حكماً خاصاً. فهو ـ مثلاً ـ حين ذكر الطبيعيات، أورد أقسامها، ومنها: ما يتعلق بالأجسام وأحوالها، والمعادن والنبات، والحيوان، والطب، والفلك، والكيمياء... إلخ. وذلك «ليُعرف أن الشرع ليس يقتضي المنازعة فيها ولا إنكارها... وليس يلزم مخالفتهم شرعاً في شيء من هذه العلوم»[1]. إلا في أربعة مواضع: الأول: حكمهم بأن الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم ضروري لا يتخلف. والغزالي يرى ـ مع الأشاعرة ـ أنه اقتران عادي لا عقلي، وهذه النظرية أخذ بها فيما بعد مالبرانش وهيوم وبعض الوضعيين. والمواضع الأخرى سبق ذكرها، كإنكار بعض الفلاسفة لخلود النفس، والبعث الأخروي بالأجساد...[2].

فمن الواضح أن هجوم الغزالي كان على الميتافيزيقيا، لا على الفلسفة بجميع فروعها (أيام كانت موسوعية). فقد اعترف الغزالي بقيمة علوم الرياضيات والمنطق والتجريبيات والطبيعيات... في حين وجد أن قسم الإلهيات ـ في الفلسفة ـ نموذج مظلم للخبط والخلط. وهذا الموقف جدّ متقدم، بل ـ لو نظرنا إليه بمنطق العصر ـ وجدناه موقفاً حداثياً ممتازاً. لكن الذين لهم أزمة فكرية تجاه تاريخ الأمة وتجاه جسمها الأكبر ـ أعني أهل السنة ـ وممثليها من العلماء والمفكرين... يرفضون هذا الموقف العقلاني العظيم لأبي حامد وأمثاله، ويرتَدّون قروناً إلى الوراء، فيفضلون عليه فلسفات اليونان وأحلام أفلوطين في «نظرية الفيض»، معتبرين أنها نموذج العقلانية الموؤودة في تاريخ الإسلام. لكنهم إذا قرءوا لكانط، هلَّلوا له وصفقوا... برغم أن الغزالي هدم الفلسفة الميتافيزيقية بالشرق، قبل أن يهدمها كانط بالغرب... وهكذا تنقلب كل الأوضاع رأساً على عقب: فنقدُ الغزالي لمبدأ السببية كارثة أصابت العقل العربي ـ الإسلامي، لكن هذا النقد نفسه إذا صدر من هيوم اعتُبر فتحاً جديداً في عالم الفكر والفلسفة!

---

(1) الطوسي. **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص 220، 222.

(2) المرجع السابق، ص 220 - 222.

لقد كان عمق الاختلاف بين الغزالي والمشائين ابستيمولوجيا، فالمعرفة عند هؤلاء لاتأتي من التجربة، بل أصلها ما يسمونه: إشراق الصور العقلية من العقل الفعّال على العقل الإنساني. ولذلك اعتبروا العقل قوة مطلقة قادرة على النفاذ إلى كل شيء وفهم كل حقيقة... ومن ثـَمَّ، فهو قادر على الاستقلال بالمعرفة، ولايحتاج لوحي ولا رسالة... ولا حتى للتجربة... يكفي التأمل.. والغزالي يرفض هذا الموقف المتخلف، والذي كان مسؤولا عن تضليل قسم كبير من البشرية، على مستوى الاعتقاد.. كما كان مسؤولاً عن وأد نمو العلم والتقنية، بإلغائه للتجربة، أو تقليله من أهميتها.

فهنا كان رأي الغزالي واضحاً ومهماً: إن العقل بطبيعته عاجز عن إدراك حقائق الأمور في الإلـهيات، وليس هذا ميدانه...[1] بل ميدانه هو العالَم المشاهد، والسبيل في فهمه ومعرفته هو التجربة والملاحظة، لا العقل بمجرده.

ويوجد عامل مهم يفسر لنا سبب نجاح نقد الغزالي للفلاسفة، بل ـ أهم من ذلك ـ يفسر لماذا لم تلق الفلسفة اليونانية والمشائية قبولاً واسعاً في البيئة الإسلامية... وهذا العامل شرحه جيداً المرحوم عبد الحليم محمود، حيث قال: «إن البحث العقلي في الإلهيات أمر طبيعي بالنسبة للمفكرين الذين نشؤوا في أقاليم لم يوجد فيها كتاب مقدس. من الطبيعي أن يوجد في هذه الأقاليم رجال يحاولون ابتداع مذهب فيما وراء الطبيعة. ذلك أن الإنسان بفطرته طَلعةٌ، وهو يحاول دائماً معرفة العلل والأسباب، ويتشوف إلى رؤية المجهول، ويتطلع إلى الكشف عن عالم الغيب. أما في البيئات التي فيها نص مقدس، يحتفظ بنضرته، ولا يشك إنسان في صحته، فإنه من غير الطبيعي أن ينشأ بجوار هذا النص المعصوم اختراعات ذهنية تتصل بعالم الغيب. ذلك أن ثمرة التفكير الإنساني عرضة للخطأ. والخطأ في الذات الإلهية أو في الصفات الإلهية، الخطأ في عالم الغيب ـ على وجه العموم ـ فيه خطورة كبيرة. الطريق المستقيم ـ إذن ـ

---

(1) راجع: مسألة في تلبيسهم بقولهم إن الله فاعل العالم وصانعه... وكذلك: آخر المسألة، وهي اتفقت الفلاسفة على استحالة إثبات العلم والقدرة والإرادة للمبدإ الأول... وذلك في: **تهافت الفلاسفة**.

هو ألا ينشأ بجوار النص المقدس اختراع عقلي يتصل بعالم الغيب. . .»[1].

ابن خلدون

أما ابن خلدون فنتاج آخر للحضارة العربية ـ الإسلامية. . نتاج عبقري، استطاع أن يغطي مجموعة من الحقول المعرفية، بل أن يبدع أخرى جديدة، كعلم الاجتماع مثلاً، أو ما كان يسميه هذا العالم الفذ بـ: طبائع العمران.

لقد أشبع الدارسون الفكر الخلدوني بحثاً، وتناولوه من نواح متعددة. . . حتى أصبح هذا كله يشكل مكتبة مستقلة، جزء منها باللغات الأوربية الرئيسة. لهذا لا أنوي هنا دراسة هذا الفكر المتقدم، ولا حتى عرضه باختصار. . . لكنني أنتهز هذه الفرصة لأدعو القارئ الكريم إلى قراءة مقدمته الشهيرة لكتابه في التاريخ[2]. بينما أقتصر هنا على بسط بعض آرائه في الابستيمولوجيا، وخصوصاً منها قضية طبيعة العقل وحدوده.

الوجود الموضوعي للعالم

وابن خلدون ـ كسائر مفكري الإسلام ـ يعتقد في الوجود الموضوعي للعالم الخارجي، ولذا رفض رأي بعض المتصوفة الذين اعتبروا أن الموجودات كلها مشروطة بوجود المدرك البشري لها ـ حسياً كان أم عقلياً ـ، بحيث لو فرضنا عدم هذا المدرك ـ أي غياب آلات الإدراك ـ لم يكن في الوجود تفصيل، بل يكون واحداً وبسيطاً، كالنائم الذي يُعتبر ما حوله ـ بالنسبة إليه ـ في حكم المعدوم. ويستدل ابن خلدون على بطلان هذا الكلام بالحس والبداهة، معتقداً أن محققي الصوفية يرون أن الذي يذهب هذا المذهب إنما يتوهم، فيخطِّؤونه[3].

---

(1) محمود، عبد الحليم. **التفكير الفلسفي في الإسلام**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982. ص 463.

(2) ابن خلدون. **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، ت: سهيل زكار، بيروت: دار الفكر، 1988.

(3) راجع: ابن خلدون. **المقدمة**، ص 352 (أثناء كلامه عن: علم التصوف).

وإذا كان من أهم ما يمتاز به الإنسان عن كثير من المخلوقات: العقل، وما ركب الله تعالى فيه من أنواع الإدراك... فإن ابن خلدون يميز في عمل هذا العقل بين مجالين مهمين وكبيرين: أحدهما مجال مقفل أمام العقل بسبب طبيعته الذاتية التي جعلت منه أداة عاجزة عن اختراق هذه الدائرة، وهي أساساً عالم الغيب. والآخر مجال مفتوح للعقل، هو الفارس فيه والأصل والحكم... وهو - بشكل رئيس - عالم الشهادة. وهذا التمييز عظيم الشأن، بل هو من أخطر ما جاءت به نظرية المعرفة الإسلامية، ومن أبعده أثراً في مختلف نواحي الحياة، بما فيها الحياة الفكرية والعلمية والتقنية... ولم ينتبه الفكر الغربي إلى أهمية هذا الفصل، قبل كانط.

لقد اعتبر ابن خلدون أن صناعة الحساب شريفة، «ينشأ عنها - في الغالب - عقل مضيء درب على الصواب»[1]. ويقول - في فرع آخر من الرياضيات -: «واعلم أن الهندسة تفيد صاحبها إضاءة في عقله واستقامة في فكره، لأن براهينها كلها بيِّنة الانتظام جلية الترتيب، لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها ونظامها... وكان شيوخنا - رحمهم الله - يقولون: ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب الذي يغسل منه الأقذار وينقيه من الأوضار والأدران...»[2] أما علم الهيئة - أو الفلك - فهو أيضاً صناعة شريفة وعلم جليل...[3] وكذلك استطرد ابن خلدون في حديثه عن كثير من العلوم، كالطبيعيات، والطب، والفلاحة...

لكن الغيبيات بخلاف هذا، إذ لا يوجد - ولايمكن أن يوجد - علم بشري يستطيع إدراكها: «الغيوب لاتدرك بصناعة ألبتة، ولاسبيل إلى تعرُّفها، إلا للخواص من البشر، المفطورين عن عالم الحس إلى عالم الروح»[4]. وهم

(1) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص 359.
(2) المرجع السابق، ص 361-362. في الأصل: جليلة، وأظنه خطأ.
(3) المرجع السابق، ص 363.
(4) المرجع السابق، ص 86.

الأنبياء خاصة. ولذلك نحن لا نستطيع أن ندرك حقيقة هذه الغيوب، وأعظمها الخالق. . . بل نحن مدعوون إلى التصديق بها: «اعلم أن الشارع لما أمرنا بالإيمان بهذا الخالق الذي رد الأفعال كلها إليه وأفرده بها. . . وعرفنا أن في هذا الإيمان نجاتنا عند الموت إذا حضرنا، لم يعرِّفنا بكنه حقيقة هذا الخالق المعبود، إذ ذاك متعذر على إدراكنا ومن فوق طورنا. . .»[1] وإنما عرّفنا ببعض صفاته. قال ابن خلدون: «وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال. مثل ذلك مثل رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا يدرك. على أن الميزان في أحكامه صادق، لكن العقل قد يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه. وتفطنْ في هذا الغلط ومن يُقدِّم العقل على السمع في أمثال هذه القضايا وقصور فهمه واضمحلال رأيه»[2].

وإنما قَصُر العقل عن استيعاب جميع الوجود، لأنه لم يزود بجميع آلات الإدراك والمعرفة التي تُخوِّل له الوصول إلى كل الموجودات، كما أن من فقد حاسة ما ـ من الحواس الخمس ـ يغيب عنه قسم من الواقع. يقول القاضي ابن خلدون: «ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله، وسفه رأيه في ذلك. واعلم أن الوجود عند كل مدرِك في باديء رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك والحق من ورائه. ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات، ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات. وكذلك الأعمى أيضاً يسقط عنده صنف المرئيات. ولولا ما يردُّهم إلى ذلك تقليد الآباء والمشيخة من أهل عصرهم والكافة لما أقروا به، لكنهم يتبعون الكافة في إثبات هذه الأصناف لا بمقتضى فطرتهم وطبيعة إدراكهم، ولو سئل الحيوان الأعجم ونطق لوجدناه منكراً للمعقولات وساقطة لديه بالكلية.

---

(1) المرجع السابق، ص 345.

(2) المرجع السابق، ص 343-344.

فإذا علمت هذا فلعل هناك ضرباً من الإدراك غير مدركاتنا لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة، وخلق الله أكبر من خلق الناس، والحصر مجهول، والوجود أوسع نطاقاً من ذلك، والله من ورائهم محيط. فاتَّهم إدراكك ومدركاتك في الحصر، واتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك فهو أحرص على سعادتك وأعلم بما ينفعك، لأنه من طور فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك»[1].

العلاقة السببية

ويتعرض ابن خلدون لمشكلة فلسفية كبيرة هي العلّية ـ أو السببية[2] ـ، فيُقدمها مثالاً لتعقد الوجود واستحالة الإحاطة به وفهمه كاملاً. . . وفي الوقت نفسه يُعلل بها عجز العقل البشري عن بلوغ هذه الإحاطة وإدراك كنه الأمور. وهو في رأيه هذا تَبَع للأشاعرة الذين كان لهم موقف مميز ومعروف من قضية السببية، سبقوا به هيوم خصوصاً، وكذا فلاسفة الوضعية. لكن ابن خلدون أحسن تقديم هذا الرأي الكلامي والتعبير عنه، قال: «اعلم أن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية، فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها بها تقع في مستقر العادة وعنها يتم كونه. وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضاً فلا بد له من أسباب أخرى، ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه وتعالى، لا إله إلا هو. وتلك الأسباب في ارتقائها تتفسح وتتضاعف طولاً وعرضاً ويحار العقل في إدراكها وتعديدها. فإذاً لا يحصرها إلا العلم المحيط، سيما الأفعال البشرية والحيوانية، فإن من جملة أسبابها في الشاهد القصود والإرادات، إذ لا يتم كون الفعل إلا بإرادته والقصد إليه. والقصود والإرادات أمور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضاً. وتلك التصورات هي أسباب قصد الفعل، وقد تكون أسباب تلك التصورات تصورات

---

(1) المرجع السابق، ص 343.

(2) بحثت مشكلة السببية بتفصيل في التراثين الإسلامي والأوربي في كتابي: **الوجود بين مبدئي السببية والنظام: بحث في الأساس الشرعي والنظري لاستشراف المستقبل**. نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أخرى، وكل ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه. إذ لا يطلع أحد على مبادئ الأمور النفسانية ولا على ترتيبها. إنما هي أشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً، والإنسان عاجز عن معرفة مباديها وغاياتها. وإنما يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي طبيعة ظاهرة ويقع في مداركها على نظام وترتيب، لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها. وأما التصورات فنطاقها أوسع من النفس لأنها للعقل الذي هو فوق طور النفس، فلا تدرك الكثير منها فضلاً عن الإحاطة. وتأمّل من ذلك حكمة الشارع في نهيه عن النظر إلى الأسباب والوقوف معها، فإنه واد يهيم فيه الفكر ولا يجلو منه بطائل ولا يظفر بحقيقة: ﴿قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنعام: 91]. وربما انقطع في وقوفه عن الارتقاء إلى ما فوقه فزلّت قدمه وأصبح من الضالين الهالكين، نعوذ بالله من الحرمان والخسران المبين. ولاتحسبن أن هذا الوقوف أو الرجوع عنه في قدرتك واختيارك بل هو لون يحصل للنفس وصبغة تستحكم من الخوض في الأسباب على نسبة لا نعلمها، إذ لو علمناها لتحرزنا منها. فلنتحرز من ذلك بقطع النظر عنها جملة. وأيضاً فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول، لأنها إنما يوقف عليها بالعادة لاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر. وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85]. فلذلك أُمرنا بقطع النظر عنها وإلغائها جملة والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها، لترسخ صفة التوحيد في النفس، على ما علمنا الشارع الذي هو أعرف بمصالح ديننا وطرق سعادتنا، لاطلاعه على ماوراء الحس. قال ﷺ: من مات يشهد أن لا إله إلا الله دخل الجنة. فإن وقف عند تلك الأسباب فقد انقطع وحقّت عليه كلمة الكفر؛ وإن سبح في بحر النظر والبحث عنها وعن أسبابها وتأثيراتها واحداً بعد واحد، فأنا الضامن له ألا يعود إلا بالخيبة. فلذلك نهانا الشارع عن النظر في الأسباب وأمرنا بالتوحيد المطلق.... وإذ تبين ذلك فلعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدرَكة، فيضل العقل في بيداء الأوهام ويحار وينقطع. فإذا التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها، إذ لا فاعل غيره، وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته، وعلمنا به [أي

اللَّه] إنما هو من حيث صدورنا عنه لا غير، وهذا هو معنى ما نقل عن بعض الصديقين: العجز عن الإدراك إدراك»[1].

إبطال الفلسفة الإلهية

ولما كان البحث في أسباب الحوادث وعلل الأشياء بهذا التشعب والتعقيد، حيث يستحيل كشف السلاسل السببية اللانهائية للموجودات.. فإنه من الطبيعي أن يرفض ابن خلدون قيام الفلسفة، خاصة في شقها الميتافيزيقي الإغريقي، والتي هي ـ بالأساس ـ مزيج من فلسفات أرسطو وأفلاطون وأفلوطين.

لقد زعم هؤلاء وأتباعهم ـ ومنهم ابن سينا والفارابي... ـ «أن الوجود كله، الحسي منه وما وراء الحسي، تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع، فإنها بعض من مدارك العقل»[2].

وقد عوَّل الفلاسفة لأجل اكتشاف هذا الوجود على «قانون يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل، وسموه بالمنطق»[3]. وعماد هذا المنطق ـ كما شرح ذلك ابن خلدون[4] ـ هو التجريد، بالانطلاق من صور معينة إلى أخرى أعم منها وأشمل. فيبدأ الذهن بالموجودات الشخصية ـ أو الفردية ـ المحسوسة فيجرد منها صوراً تنطبق على جميع الأشخاص، وهي المعقولات الأوائل. ثم يؤلف الذهن بين هذه المعقولات أو المعاني، وبين غيرها مما يشترك معها في معنى ما، فيشكل المعقولات الثواني... وهكذا، حتى ينتهي التجريد إلى المعاني البسيطة الكلية المنطبقة على جميع المعاني والأشخاص، والتي لا تجريد بعدها، وهي الأجناس العالية. والمقصود أن

---

(1) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص 342-343-344. هذا النص من أفضل ما يوجد في التعبير عن موقف الأشاعرة من مشكلة السببية.

(2) المرجع السابق، ص 401.

(3) المرجع السابق، ص 401.

(4) المرجع السابق، ص 401-402، (فصل في إبطال الفلسفة).

الفيلسوف يعتبر أنه «إذا نظر الفكر في هذه المعقولات المجردة طلب تصور الوجود كما هو، فلا بد للذهن من إضافة بعضها الى بعض ونفي بعضها عن بعض بالبرهان العقلي اليقيني [أي بناء علاقات]، ليحصل تصور الوجود تصوراً صحيحاً مطابقاً[1]. فيكفي الآن لإنتاج معرفة صادقة عن الوجود ألا تخطئ في إقامة البراهين واستنتاج القضايا... أي يكفي المنطق الصحيح.

وحاصل ما آلت إليه هذه الطريقة الفلسفية «أنهم عثروا أولاً على الجسم السفلي، بحكم الشهود والحس. ثم ترقى إدراكهم قليلاً فشعروا بوجود النفس، من قبل [أي بسبب] الحركة والحس في الحيوانات. ثم أحسوا من قوى النفس بسلطان العقل، ووقف إدراكهم؛ فقضوا على الجسم العالي السماوي بنحو من القضاء على أمر الذات الإنسانية، ووجب أن يكون للفلك نفس وعقل كما للإنسان...»[2] ثم ـ بالمنطق نفسه ـ قالوا: توجد عشرة أفلاك، مع كل فلك عقل، ومنها العقل الفعال... والوجود يتدرج من عالمنا إلى الفلك الأقرب وعقله الخاص... إلى المبدأ الاول، وهو: الواحد... والتفاصيل في هذا كثيرة، لكنها لا تهم، لأن غرضي هنا أن أوضح للقارئ كيف أمل هؤلاء الفلاسفة في فهم الكون بأسلوب منطقي صوري.

في قصور المنطق

ولابن خلدون رد مهم وعميق على هذا الطريق، بل هو أشد عقلانية وأكثر احتراماً للعقل من الفلاسفة القدماء الذين قصد إلى الرد عليهم. وخلاصته أن «البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه قاصرة وغير وافية بالغرض»[3]، لأن المنطق لا يكشف عن الوجود ولا يعطينا معرفة حقيقية به. وتفصيل هذا أن المنطق لا ينفع لا في عالم المادة أو الطبيعة، ولا في عالم الروح وما وراء الحس. أما «في الموجودات الجسمانية ـ ويسمونه العلم الطبيعي ـ فوجه قصوره [أي المنطق] أن

(1) المرجع السابق، ص 402.
(2) المرجع السابق، ص 402.
(3) المرجع السابق، ص 403.

المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة ـ كما في زعمهم ـ وبين ما في الخارج غير يقيني، لأن تلك أحكام كلية عامة والموجودات الخارجية متشخِّصة بموادِّها، ولعل في المواد مايمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين...»[1] هذا هو سبيل المعرفة في الطبيعيات: الحس والتجربة، لا مجرد التأملات النظرية الفارغة التي تبني عوالم من الأوهام ـ كنظرية الفيض والفلك الفلسفي ـ، ثم تقتنع بها وتُصر على حمل الناس عليها بدعوى أنها مقتضى العقل اليقيني.

ونظراً لعقم هذه الطريقة المنطقية في مجال الطبيعة... فقد عُدَّت لاحقاً من أهم أسباب عدم ظهور العلم التجريبي في العالم القديم، قبل الإسلام. حتى قال عالم المنطق الإنجليزي المعاصر برتراند راسل: إن الله لم يبتل البشرية بالفقر ولا بالجوع وإنما ابتلاها بأرسطو.

ثم قال ابن خلدون: «وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس، وهي الروحانيات، ويسمونه العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة، فإن ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى، بحجاب الحس بيننا وبينها، فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة، إلا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها، وخصوصاً في الرؤيا التي هي وجدانية لكل أحد، وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه. وقد صرّح بذلك محققوهم حيث ذهبوا إلى أن ما لا مادة له لايمكن البرهان عليه، لأن مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية»[2]. أي أن البرهنة على أمر ما تقتضي حداً أدنى من الإحساس به وتفهمه. وما لا شعور لنا به على أي نحو من الأنحاء، ولا أصل له نقيسه

---

(1) المرجع السابق، ص 403. يقصد بمصطلح: الخارج، ما نسميه الآن بالواقع.

(2) المرجع السابق، ص 403.

عليه. . . فكيف نحكم فيه. وهذه مشكلة التجريد ـ وستأتي في الباب الثاني ـ، وخلاصتها أن الفكر لا بد أن يرتد أخيراً إلى المحسوس. لقد فهم ابن خلدون جيداً الطابع الصوري للمنطق، ولذلك كانت الثمرة الوحيدة والحقيقية للفلسفة ثمرة منطقية لا معرفية، وهي «شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين. . . فيستولي الناظر فيها [أي في كتب الفلاسفة] بكثرة استعمال البراهين بشروطها على ملكة الإتقان والصواب في الحجاج والاستدلالات. . .»[1] ثم لا ينبغي استعمال هذه الملكة المنطقية في الطبيعيات، ولا في ماوراء الطبيعيات بشكل خاص.

العقل بين الفلسفة والكلام

وقد كان ابن خلدون منطقياً مع نفسه حين فرّق بين الفلسفة وعلم الكلام، فأثبت مشروعية الفن الثاني دون الأول. وذلك لأن المتكلم يستخدم العقل وبراهينه في مرحلتين: الأولى، لإثبات وجود الله تعالى ووحدانيته، ولذلك قال المتكلمون بأدلة الغائية والعناية والتمانع وإبطال التسلسل. . . ونحوها، مما الهدف منه إقناع العقل ـ بطريق العقل ـ بوجود الخالق. . . وفي المرحلة الثانية، يحاول المتكلم أن يثبت النبوة، وصحة رسالة الأنبياء، خصوصاً النبوة الخاتمة للرسول العربي عليه الصلاة والسلام. ولذلك كان عماد هذا البحث هو موضوع المعجزة . لكن بمجرد أن يصل المتكلم بالإنسان المخاطَب إلى هذا المستوى، أي الإقرار بالرسالة المحمدية. . . فإن وضع العقل يتغير، حيث يصبح الوحي هو القاضي والحكم، وهو الذي يرسم للعقل مجال تدخله في الدين ـ وفي الغيبيات خاصة ـ وكيفيته وحدوده. . . ولذا ترى أن نمط الاستدلال الكلامي يختلف، فهو ـ في المرحلتين الأوليتين ـ عقلي برهاني، لكنه ـ بعد ثبوت النبوة ـ نصي، عمدته القرآن وصحيح السنة أو مشهورها. وليس يعني هذا أن المتكلم لا يعود إلى النص في البداية، أو أنه يلغي العقل تماماً في النهاية، إنما المقصود اللون العام. وهذا معنى كلام ابن خلدون الآتي: «ومسائل علم الكلام إنما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى

(1) المرجع السابق، ص 405. وفي نسخة أخرى: الحجج، بدل الحجاج.

العقل ولا تعويل عليه، بمعنى أنها لا تثبت إلا به، فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره، وما تحدث فيه المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثاً عن الحق فيها، فالتعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلوماً هو شأن الفلسفة، بل إنما هو التماس حجة عقلية تعضد الإيمان، وذلك بعد أن تفرض صحيحة بالأدلة النقلية كما تلقاها السلف واعتقدوها، وكثير ما بين المقامين. وذلك أن مدارك صاحب الشريعة أوسع لا تساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية، فهي فوقها ومحيطة بها، لاستمدادها من الأنوار الإلهية، فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها. فإذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه، بل نعتمد ما أمرنا به اعتقاداً وعلماً، ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه»[1].

ابن خلدون: رائدا للباراسيكولوجيا

أريد من هذه الفقرة أن أنبه على جانب مهم في «المقدمة»، رأيت أكثر الكاتبين عنها أهملوه... فقد اعتنى ابن خلدون ـ خصوصاً في أوائل المقدمة وأواخرها ـ بالظواهر الغريبة في الوجود أو التي لها علاقة بالغيب وشؤونه، فقدّم لها وشرحها، ثم حاول تعليلها... فهو لذلك رائد من رواد الباراسيكولوجيا، يستحق أن يذكر في تاريخها وضمن علمائها أو مفكريها. ولو أنك قارنتَ بين المقدمة وأي كتاب معتمد في هذا الفن.. لوجدت أن أكثر الظواهر الغريبة التي تحدث عنها ابن خلدون توجد اليوم ضمن القضايا أو الإشكالات الأساسية للباراسيكولوجيا المعاصرة، مع اختلاف ـ بالطبع ـ في أسلوب المعالجة ومناهجها[2].

فسّر ابن خلدون النبوة، ثم ظاهرة الكهانة، وفرّق بينهما. ثم درس الرؤيا والأحلام المنامية. وكانت له عناية خاصة بقضية الإخبار عن المستقبل، من غير

---

(1) المرجع السابق، ص 368. (فصل في الإلهيات).

(2) انظر مثلاً: Robert Amadou: La parapsychologie. Edition Denoël أو ـ ضمن السلسلة الفرنسية: ماذا أعرف؟ Y. Castellan: La parapsychologie.

طريق التجربة أو النظر العقلي، أي بأساليب غيبية. . . وغير ذلك كثير[1]. ثم «وضع» ابن خلدون لتعليل هذه الظواهر نظرية في تدرج عوالم المخلوقات واتصال بعضها ببعض، وكيف يمكن أن يستحيل بعضها إلى ما فوقها أو ما دونها[2]. . . وربط هذا بأنواع قوى الإدراك الإنساني من الحس والحس المشترك والخيال والوهم والقوة الحافظة وقوة الفكر. كما قسّم النفوس إلى ثلاثة أصناف، بحسب استعدادها للعالم الأعلى. . .[3].

واهتم ابن خلدون أيضاً بالتجربة الصوفية، فاعترف بها وبصدق أساسها. لكنه رأى أن المعرفة الصوفية ذوقية لا يمكن تبليغها للآخر باللغة المعتادة، ولذلك فهي معرفة قاصرة على أهلها. وأبعد المدارك عن جنس الفنون والعلوم هي مدارك الصوفية، «لأنهم يدّعون فيها الوجدان ويفرون عن الدليل، والوجدان بعيد عن المدارك العلمية وأبحاثها وتوابعها». لكن التصوف ـ عنده ـ موجود لا يمكن إنكاره، بل هو دليل على عالم الغيب، وعلى أن الوجود لا يُدرك بالعقل المحض وحده[4] .

(1) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، صفحات: 76 - 90، 354.
(2) المرجع السابق، ص 72-73.
(3) المرجع السابق، ص 73 إلى 75.
(4) المرجع السابق، ص 350-351، 354-355، 369.

الباب الثاني

في الغيب

تمهيد في مفهوم الغيب

الفصل الأول: قيمة الغيب

الفصل الثاني: في سعة عالم الغيب

الفصل الثالث: الغيب بين الوحي والعقل

الفصل الرابع: بعض مظاهر وأسباب قصور العقل

الفصل الخامس: نماذج من عوالم الغيب

﴿لَقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق: 22]

تمهيد في مفهوم الغيب

قيلت في تعريف الغيب أقوال كثيرة، مختلفة ولكنها متكاملة. فالغيب - في نحو قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: 2] هو الله تعالى، لأنه لا يُرى في دار الدنيا، وإنما ترى آياته الدالة عليه[1]. وقيل: الغيب هو الآخرة، والشهادة هي الدنيا[2]، كما في قوله سبحانه: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ [الأنعام: 73] وقيل: الغيب والشهادة هما عالما السر والعلانية، أو ما كان وما يكون[3]. وقيل أيضاً: الغيب ما غاب عن الناس مما أخبرهم به النبي ﷺ من الملائكة والجنة والنار والحساب. وقيل: هو القرآن، أو هو القضاء والقدر[4].

وقيل أيضاً: الغيب ما كان غائباً عن العيون، وإن كان محصلاً في القلوب[5]. قال ابن كثير: كل هذه متقاربة في معنى واحد، لأن جميع هذه المذكورات من الغيب الذي يجب الإيمان به[6].

---

(1) الفيروزآبادي. **بصائر ذوي التمييز**، 4/ 152، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت. بصيرة في غيب.

(2) ابن عطية. **المحرر الوجيز**، 13/ 32، السجدة 6. الزمخشري. **الكشاف**، 4/ 87، آخر الحشر. السمرقندي. **بحر العلوم**، 3/ 346، النجم 33.

(3) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، 18/ 30. **الحشر** 22. الماوردي. **نكت العيون**، 6/ 122، الجن 26.

(4) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، 1/ 115؛ الخازن. **لباب التأويل**، 1/ 26.

(5) الفيروزآبادي. **بصائر ذوي التمييز**، مرجع سابق، 4/ 152.

(6) تفسيره، 1/ 57.

وقد جمع عبد الله بن عباس هذه المعاني كلها، فقال: الغيب كل ما أُمرتَ بالإيمان به فيما غاب عن بصرك، مثل الملائكة والبعث والجنة والنار والصراط والميزان...[1] وقال الطبري - في قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾ -: «آمنوا بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر وجنته وناره ولقائه، وآمنوا بالحياة بعد الموت، فهذا غيب كله. وأصل الغيب كل ما غاب عنك من شيء، وهو من قولك: غاب فلان يغيب غيباً»[2].

فالفارق بين عالمي الغيب والشهادة هو الحس، إذ كل ما غاب عن العباد، مما لا يعلمونه ولا يحسون به ولا يدركونه... فهو غيب. وكل ما علموه أو حضروه أو أدركوه فهو من عالم الشهادة[3]. قال الطاهر ابن عاشور: «المراد بالغيب ما لايدرك بالحواس مما أخبر الرسول ﷺ صريحاً بأنه واقع أو سيقع، مثل وجود الله وصفاته ووجود الملائكة والشياطين وأشراط الساعة، ومما استأثر الله بعلمه»[4]. ولذلك ليس الغيب هو ما يقابل الواقع، لأن الغيب أيضاً واقع. وليس هو - كما قال بعض المفسرين[5] - المعدوم، وعالم الشهادة الموجود. فكلاهما عالم قائم موجود، وإنما يعرف الإنسان الثاني ويجهل الأول. وذلك أن «الوجود الإلهي الأعلى من عالم الغيب، وآثاره في خلقه من عالم الشهادة»[6].

---

(1) ابن كثير. **تفسير ابن كثير**، 1/ 62. البقرة 2. الخازن. **لباب التأويل**، مرجع سابق، 1/ 26.

(2) الطبري. **جامع البيان**، 1/ 77.

(3) كذا يتحصل من تعاريف الغيب والشهادة في التفاسير الآتية: الزمخشري. **الكشاف**، 4/ 87، آخر سورة الحشر؛ السمرقندي. **بحر العلوم**، 3/ 31، السجدة آية رقم 6؛ الخازن. **لباب التأويل** 4/ 6،الرعد 9-10. و 5/ 184، السجدة 6؛ ابن عطية. **المحرر الوجيز**، 1/ 423، الرعد 9-10؛ الجادي. **مراح لبيد**، 1/ 246، الأنعام 73؛ أبو السعود. **إرشاد العقل السليم**، 5/ 154-155، التغابن 18.

(4) ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، 1/ 229، البقرة 2.

(5) راجع: **الكشاف**، 4/ 87، الحشر 22؛ الخازن. **لباب التأويل**، 4/ 6، الرعد 9-10؛ أبو السعود. **إرشاد العقل السليم**، 5/ 155، التغابن 18... وإن كان هؤلاء المفسرون يعنون بكون الغيب معدوماً بالنسبة إلى الإنسان، فهو حين يجهل وجود الشيء يكون كالمعدوم عنده وبحسب علمه.

(6) رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، 1/ 272، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

فالإيمان بالغيب ـ كما يقول المودودي ـ «معناه أن ترجع في معرفة ما لا تعرفه إلى من يعرفه. ثم تصدقه في قوله: إنك لاتعرف ذات الله تعالى ولا صفاته، ولاتعلم أن ملائكته يسيِّرون شؤون الكون بأمره، ويحيطون بالناس من كل جهة. ولا تعرف ما هو الطريق الصحيح لقضاء الحياة وفقاً لمرضاته تعالى، ولا علم لك بالحياة الآخرة وما يحصل فيها للعباد. فجميع هذه الأمور وأمثالها إنما تَنال علمها عن رجل تطمئن إلى صدقه وعفافه وتقواه في جميع شؤون حياته، وتختبره في أعماله النزيهة وأقواله الحكيمة، فتسلم بأنه لا يقول إلا الحق، وأن جميع أقواله جديرة بأن تقبلها وتؤمن بها»[1].

ولذلك مدح الله تعالى المؤمنين بأنهم يؤمنون بالغيبيات، وهم لم يشاهدوها، فقال: ﴿ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُم بِٱلۡغَيۡبِ وَهُم مِّنَ ٱلسَّاعَةِ مُشۡفِقُونَ﴾ [الأنبياء: 49]. وفسر ذلك ابن عطية قائلا: «قوله تعالى: بالغيب، يحتمل ثلاث تأويلات. أحدها: في غيبهم وخلواتهم وحيث لا يطلع عليهم أحد، وهذا أرجحها. والثاني: أنهم يخشون الله تعالى، على أن أمره تعالى غائب، وإنما استدلوا بدلائل، لا بمشاهدة. والثالث: أنهم يخشون الله ربهم بما أعلمهم به مما غاب عنهم من أمر آخرتهم ودنياهم. والإشفاق أشد الخشية، والساعة القيامة»[2]. وقال القرطبي: «(بالغيب)، أي غائبين لأنهم لم يروا الله تعالى، بل عرفوا بالنظر والاستدلال أن لهم رباً قادراً يجازي على الأعمال، فهم يخشونه في سرائرهم وخلواتهم التي يغيبون فيها عن الناس»[3].

وذكر القرطبي أيضاً ـ في قوله جل شأنه: ﴿مَّنۡ خَشِيَ ٱلرَّحۡمَٰنَ بِٱلۡغَيۡبِ وَجَآءَ بِقَلۡبٖ مُّنِيبٍ﴾ [ق: 33] أن «الخشية بالغيب أن تخافه ولم تره. وقال الضحاك والسدي: يعني في الخلوة حين لا يراه أحد. وقال الحسن: إذا أرخى الستر وأغلق الباب»[4].

---

(1) المودودي، أبو الأعلى. **مبادئ الإسلام**، ص 31، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1978.

(2) ابن عطية. **المحرر الوجيز**، مرجع سابق، 11/ 141. وقارن بـ: الرازي. **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، 22/ 180.

(3) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، 11/ 195.

(4) المرجع السابق، 17/ 15؛ وانظر في المعنى نفسه: **جامع البيان**، 7/ 25؛ أبو السعود. **الإرشاد**، 3/ 77؛ ابن عطية. **المحرر الوجيز**، 13 / 190، يس 11، و 15/ 186، =

وهذا الاعتقاد في عوالم الغيب التي لا نشاهدها هو المسمى بـ: الإيمان. فأصل هذا اللفظ في اللغة هو مطلق التصديق، وفي الاصطلاح: التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة، فتفصيلاً فيما علم تفصيلاً، وإجمالاً فيما علم إجمالاً. ثم إن هذا التصديق يمتد إلى الإقرار اللفظي بهذه الاعتقادات، وإلى العمل بمقتضياتها.(1)

ويحكي بعض التابعين أنهم كانوا عند عبد الله بن مسعود، قال: فذكرنا أصحاب محمد ﷺ وما سبقونا به. فقال عبد الله: إن أمر محمد كان بيّنا لمن رآه، والذي لا إله غيره ما آمن أحد قط أفضل من إيمان بغيب، ثم قرأ: ﴿الٓمٓ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة: 1 ـ 4](2). ومصداق هذا ما رواه عمر بن الخطاب، قال: كنت جالساً عند النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: أتدرون أي الخلق أفضل إيمانا؟ قلنا: الملائكة، قال: وحق لهم، بل غيرهم(3). قلنا: الأنبياء، قال: حق لهم، بل غيرهم، قلنا: الشهداء، قال: هم كذلك، وحق لهم، بل غيرهم. ثم قال رسول الله: أفضل الخلق إيمانا قوم في أصلاب الرجال، يؤمنون بي ولم يروني، يجدون ورقاً فيعملون بما فيه، هم أفضل الخلق إيماناً(4).

ونظراً لأهمية الغيب والإيمان. . . اقتصر الرب على ذكره في مدحه

= ق 33؛ **مفاتيح الغيب**، 28/ 178، ق 33؛ القاسمي. **محاسن التأويل**، 15/ 5513، ق 33؛ الفيروزآبادي. **بصائر ذوي التمييز**، 4/ 152.

(1) الجرجاني. **شرح المواقف**، 3/ 527-528. وانظر: **تفسير ابن كثير**، 1/ 56. البقرة 2.

(2) ابن كثير. **تفسير ابن كثير**، 1/ 57، وقال: رواه ابن أبي حاتم، وابن مردويه، والحاكم في مستدركه وقال: صحيح على شرط الشيخين.

(3) المعنى: حق وواجب عليهم أن يؤمنوا لأنهم يشاهدون الغيب ويحضرونه، بل غيرهم.

(4) رواه أبو داود الطيالسي في **مسنده**، وذكر ابن عبد البر أحاديث متعددة في هذا المعنى محاولا الجمع بينها وبين خيرية القرون الأولى، في: **التمهيد**، 20/ 247 فما بعدها، حديث ثامن للعلاء بن عبد الرحمن. وكذلك أورد ابن كثير أحاديث أخرى في هذا الاتجاه في: **التفسير**، 1/ 57-58.

للمتقين في الآيات التي سبقت من أول البقرة. قال ابن عاشور: «خص بالذكر الإيمان بالغيب دون غيره من متعلقات الإيمان، لأن الإيمان بالغيب ـ أي ما غاب عن الحس ـ هو الأصل في اعتقاد إمكان ما تخبر به الرسل عن وجود الله والعالم العلوي، فإذا آمن به المرء تصدى لسماع دعوة الرسول وللنظر فيما يبلغه عن الله تعالى، فسهل عليه إدراك الأدلة. وأما من يعتقد أن ليس وراء عالم الماديات عالم آخر، وهو ما وراء الطبيعة، فقد راض نفسه على الإعراض عن الدعوة إلى الإيمان بوجود الله وعالم الآخرة، كما كان حال الماديين وهم المسمون بالدهريين الذين قالوا: (مايهلكنا إلا الدهر)»[1].

(1) ابن عاشور، الطاهر. **التحرير والتنوير**، 1/ 230، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1988؛ والآية هي 23 من سورة الجاثية.

الفصـــل الأول

قيمة الغيــــب

حاجـة الإنســان إلى التديــن والإيمــان

من الحقائق الاجتماعية التي يذهل عنها بعض الناس -برغم استقرارها-: حاجة الإنسان إلى الاعتقاد والإيمان بالغيبيات أو بأشياء مجردة لاتنتمي إلى عالمه المادي المحسوس.

كونت. . . «النبي»

ولعل من أوضح الأمثلة على هذا الميل الفطري في الإنسان: فلسفة «أوجست كونت» نفسها. فهذا الفيلسوف الفرنسي أسس المدرسة الوضعية التي تقوم ـ بالدرجة الأولى ـ على الفصل بين العالم الظاهر للعيان وسواه من الأفكار والاعتقادات و«الغيبيات»، بحيث حصر العلم والمعرفة في دراسة الأشياء الظاهرة بغرض اكتشاف العلاقات القائمة بينها؛ في حين رد كل بحث في الأسباب البعيدة وحقائق الأشياء وما وراء الطبيعة. . . معتبراً ذلك مجرد ميتافيزيقيا عقيمة. ولذلك قسم «كونت» مراحل تطور الإنسانية إلى ثلاثة: الدينية، والميتافيزيقية، والعلمية.

لكن كونت ـ الذي أحسَّ بأهمية الدين في حياة الأفراد والمجتمعات ـ عاد فاقترح على الناس ديناً جديداً سمَّاه: «الإنسانية»، ووضع له كل التفاصيل التي جعلت منه ديانة حقيقية، وخلاصته أنه يجب أن نعمل لصالح كائن أعلى هو «البشرية»، وبذلك نضمن خلودها، وفي نفس الآن نضمن خلودنا نحن أيضاً عبرها.

هكذا بدأ كونت فيلسوفاً وضعياً، لكنه انتهى نبياً مبشراً[1]. وعلى خطاه سار مؤسسو الماركسية، فهذه الفلسفة استبدلت الدين الموحى به بديانة أخرى مصطنعة، فآراؤها حقائق علمية لا تناقش، فهي عقائد إذن، وتنبؤاتها لازمة، والمعبود هنا هو الدولة أو الطبقة العاملة، والحزب يجمع الكهنة الجدد وينظمهم. . . فكل العناصر التي تشكل أساس التدين توجد بهذه الفلسفة الخاصة[2].

نظرية لوبون

وقد عقد المفكر الفرنسي «غوستاف لوبون» لهذه الظاهرة فصلاً خاصاً في كتابه «علم نفس الجماهير»، بيّن فيه أن القناعات الفكرية للجماعات ـ سواء في عصور الإيمان، أم في عهود التغيرات والانقلابات العامة ـ تحمل دائماً طابعاً خاصاً سماه بـ«الحس الديني»؛ وقد عرَّفه بخصائص واحدة ـ سواء كان موضوعه إلهاً أو إنساناً أو فكرة ـ وهي: حب كائن أعلى ومخافته والخضوع له، ومعاداة من أبى ذلك. ولذلك فإن المعتَقَد السياسي العام هو أيضاً يحمل في طياته عنصر «الغيبية». . . لقد ألّه الفرنسيون نابليون، ولا أحد مثله سَهُل عليه إرسال مواطنيه إلى ساحات الموت[3].

ويذكر لوبون أن المؤرخ دوكولانج -المتخصص في التاريخ الأوربي القديم- فسَّر نجاح الإمبراطورية الرومانية في السيطرة قرونا على مناطق واسعة من العالم المعروف آنذاك بكون الشعوب التي خضعت لها حوَّلت علاقتها بالإمبراطورية إلى نوع من الدين والاعتقاد، حتى قدَّسوا الأَباطرة واعتبروهم أشباه آلهة[4].

---

(1) راجع حول هذه «الديانة الجديدة»: كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مرجع سابق، ص327. Histoire de la philosophie 6/355. وهناك فلاسفة آخرون لهم موقف شبيه بهذا مثل: لوكريس، ونيتشه، وهيدجر. . . انظر: L'Au-Delà, p 9 à 14.

(2) انظر: البهي، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، ص 371 فما بعدها، القاهرة: دار الفكر، 1991.

(3) La psychologie des foules, p 84-85.

(4) نقله لوبون في ص 86 عن كتاب: **بلاد الغال في العصر الروماني** لـ: Fustel de Coulanges صاحب الكتاب الكلاسيكي **المدينة القديمة**.

ويقول لوبون: رغم «لادينية» القرنين 19 و 20 الأوربيين، فإن هذا العصر لا مثيل له من حيث كثرة «الآلهة والأصنام والمعابد». ولذلك فالإلحاد نفسه لو نجح أحد في إقناع الناس به، لأصبح دينا[1]. إن عنف الثورة الفرنسية يجد تفسيره ـ يقول لوبون ـ في تحول فكرها إلى نوع من الدين واصطباغ أسسها السياسية والاجتماعية بصبغة اعتقادية ودينية قوية جدا[2].

الإنسان: كائن متدين

وهذه الحقيقة ـ أعني حاجة الإنسان إلى الإيمان بالغيب ـ ليست وليدة اليوم. لقد قال الفيلسوف اليوناني فلوطرخس ـ منذ ألفي عام ـ: «قد وُجدت في التاريخ مدن بلا حصون، ومدن بلا قصور.. لكن لم توجد أبداً مدن بلا معابد». وبلغ من إيمان سكان بلاد الغال قديماً بالبعث أنهم كانوا يقترضون المال، بعضهم من بعض، على أساس ردّه في عالم ما بعد الموت، كما كانوا يضعون الرسائل مع الموتى الجدد لإيصالها إلى أقاربهم الأقدم موتاً. أما في مصر ـ قبل خمسة آلاف سنة ـ فقد كان الاهتمام بما بعد الموت مسيطراً على الناس[3].

ولهذا رأى الفيلسوف الألماني هيغل أن التدين عنصر أساسي في تكوين الإنسان وجزء من ماهيته، بل الإنسان وحده هو الذي يمكن أن يكون له دين. لذا اعتبر المفكر زكي نجيب محمود رحمه الله أن ما يصلح أن يكون مُميزاً للإنسان حقاً هو إدراك الربوبية في الكون وما وراءه، لذا يجب تعريف الإنسان بأنه: كائن متدين[4].

---

(1) La psychologie des foules, p 87 . (أول طبعة لكتاب لوبون هذا كانت سنة 1895، وهو توفي في سنة 1931)

(2) La psychologie des foules, p 88.

من المفيد التنبيه على أن عنف هذه الثورة ودمويتها الفائقة ظلت ـ ولاتزال ـ مصدر حيرة الباحثين واختلافهم.

(3) L'Au-Delà, p 9, 25, 26.

(4) عن مقال: «الدين والعلم في فكر زكي نجيب محمود»، بمجلة **المسلم المعاصر**، عدد 69 ـ 70، ص 109.

الاعتقاد الغيبي: مجال لايحتمل الفراغ.

ولا يمكن قتل أو وأد هذا الميل الإنساني العميق الذي يشبه الغريزة، لهذا حين لايحقق الإنسان ـ لسبب أو لآخر ـ رغبته في التدين بطريق أحد الأديان الكبرى المعروفة، فإنه يلجأ إلى أشكال أخرى من الاعتقاد والتصديق الغيبي. مثال ذلك ما سجَّله الملاحظون اليوم من عودة الباطنية إلى العالم المعاصر، بمختلف أشكالها من قبلانية وإخفائية وتنجيم وكيمياء خفية... خاصة بالغرب. ويقول ڤيبر إن هذه العودة ليست أمراً عابراً، بل هي تَمَثُّلٌ للجانب الآخر في الإنسان غير العقل المنطقي، وهو ـ بتعبير الكاتب ـ العقل الأسطوري أو «الغيبي»[1]. وقد استقل هذا المجال ـ أي الباطنية أو الغنوصيات الحديثة ـ بكتب ومكتبات ومؤلفين ومجلات، وتعتبر «المكتبة الفلسفية الهرمسية» بأمستردام بهولندا من أهم المكتبات العمومية المتخصصة في الباطنية، وتضم حوالى أربعة آلاف عنوان[2]. وبهذا يظهر أن اعتقادات غيبية أخرى ملأت الفراغ الذي تركته المسيحية لما انحسر تأثيرها في الغرب، لأسباب تاريخية ليس هذا مكان بسطها.

دور الأسطورة

ولما كان الإنسان لا يحتمل الفراغ العقدي وجدنا شعوباً كاملة اتخذت من الأسطورة شبه دين. ومنها الإغريق، فهؤلاء قسموا الفكر الإنساني إلى قسمين، لكل واحد منهما مكانته ودوره: الفكر العقلاني المنطقي، والفكر اللاعقلاني الأسطوري. بل يرى بعض الباحثين أن أهم ما أضافه اليونان إلى الفكر الإنساني هو: الأسطورة[3]. وقد بيَّن دودس ـ الباحث الانجليزي المختص باليونان القديمة ـ هذه الناحية جيداً في الإنسان الإغريقي، وذلك في كتابه الكلاسيكي الشهير: الإغريق واللاعقلاني.

---

(1) في كتابه: L'ésotérisme, p 12.

(2) L'ésotérisme, p 124. وفي هذا الكتاب أهم التيارات الباطنية وأصحابها ومنظريها وكتبها ومجلاتها. انظر خاصة: p 120 à 123.

(3) انظر: La mythologie grecque, p 6-7,10 وتعد محاورات أفلاطون نموذجا لامتزاج هذين الفكرين: العقلاني والأسطوري، خصوصا: فيدون، وفيدروس، والمأدبة (Banquet).

وليس معنى هذا أن الإنسان بحاجة إلى الأسطورة بالذات، بل المقصود هو أن الحياة البشرية لا بد أن تتعلق باعتقاد غيبي ما، إن لم يكن ديناً، فهو باطنية أو أسطورة. . . أو نحو ذلك. ولهذا لوحظ أن الديانات السماوية لا تحتوي على هذا الكم المتنوع من الأساطير الذي نجده عند غيرها، فهذا الفكر الأسطوري لا يتلاءم معها[1]. وتفسير هذا في رأيي هو أن الإنسان لا يحتاج إلى الأسطورة في حدِّ ذاتها، بل إلى الإيمان مطلقاً، وحين يكون له دين ما فهو يغنيه عن سواه من الاعتقادات.

مثال معاصر: البوذية بأوربا.

واليوم تعتبر البوذية ـ خصوصاً في شكلها الأكثر قبولاً، أي المهايانا ـ إحدى أهم البدائل الروحية التي يلجأ إليها الإنسان الغربي، بل هي أخطر منافس لدين الإسلام في ديار الغرب، خاصة مع المجهودات الكبيرة لكثير من الدوائر، ومن أبرزها الصهيونية، والتي تحاول توجيه الغربيين الرافضين للمسيحية إلى اختيار البوذية، باعتبارها أفضل ما يوجد في الاعتقادات الآسيوية.

وقد وصل عدد ممارسي البوذية في الاتحاد الأوروبي إلى مليونين ونصف المليون إنسان، و بالولايات المتحدة يوجد ـ على الأقل ـ خمسة ملايين شخص من هؤلاء. وتعتبر فرنسا البلد الأوربي الذي يعرف أكبر انتشار للبوذية، فقد ارتفع عدد المعتنقين من 200 ألف سنة 1976 إلى 600 ألف سنة 1997، أكثرهم تحت لواء: الاتحاد البوذي لفرنسا، ولهم حوالى مائتي مركز ودير بفرنسا. وهذا بجهود أساتذة روحيين من لاما التبت، ومهاجرين من الكامبودج والفيتنام. . .، والآن أصبح للبوذية دعاة فرنسيون من أبناء البلد. وتحظى البوذية هناك باعتراف الدولة، وتعد الاتجاه الروحي المفضل الثالث، وهي أيضاً الديانة الخامسة بفرنسا، وتضم أناساً من مختلفي الطبقات: من العاطلين إلى الأطر العليا بأكبر المؤسسات. ويقول الملاحظون: إن البوذية تملأ عند أصحابها من الفرنسيين الفراغ الروحي الكبير، وتحقق الحاجة الملحة إلى الهوية الواضحة،

---

(1) اقرأ: Eléments de sociologie religieuse, p 57, 63.

وإلى عزاء النفس وتهدئتها. . .[1].

إن تاريخ البشرية الطويل - وكذا تتبع أوضاعها الفكرية والنفسية اليوم - أمور تدل على أن الإنسان لا يحتمل الفراغ العقدي، وأن حاجته إلى الإيمان عميقة وقوية، بل هي تشبه الغريزة. . . ولهذا توقع بعض المفكرين - كالأديب الفرنسي موریاك - أن يكون القرن الحادي والعشرين قرناً دينياً.

دور الغيب في حياة الإنسان

ولذلك كان الإيمان بالغيب من أهم خصائص الإنسان التي تميزه عن المخلوقات الدنيا. فالغيب يصل الإنسان بالوجود كله، ظاهره وخفيه، ما يعلم منه ويبصر، وما لا يعلم ولا يبصر، فيربطه بالكون، بماضيه وحاضره ومستقبله، في تناغم وتوافق عميقين. يقول سيد قطب في هذا المعنى: «الإيمان بالغيب هو العتبة التي يجتازها الإنسان، فيتجاوز مرتبة الحيوان الذي لا يدرك إلا ما تدركه حواسه، إلى مرتبة الإنسان الذي يدرك أن الوجود أكبر وأشمل من ذلك الحيز الصغير المحدد الذي تدركه الحواس - أو الأجهزة التي هي امتداد للحواس -، وهي نقلة بعيدة الأثر في تصور الإنسان لحقيقة الوجود كله ولحقيقة وجوده الذاتي، ولحقيقة القوى المنطوية في كيان هذا الوجود، وفي إحساسه بالكون وما وراء الكون من قدرة وتدبير. كما أنها بعيدة الأثر في حياته على الأرض؛ فليس من يعيش في الحيز الصغير الذي تدركه حواسه كمن يعيش في الكون الكبير الذي تدركه بديهته وبصيرته؛ ويتلقى أصداءه وإيحاءاته في أطوائه وأعماقه، ويشعر أن مداه أوسع في الزمان والمكان من كل ما يدركه وعيه في عمره القصير المحدود، وأن وراء الكون ظاهره وخافيه، حقيقة أكبر من الكون، هي التي صدر عنها، واستمد من وجودها وجوده، حقيقة الذات الإلهية التي لا تدركها الأبصار ولا تحيط بها العقول»[2].

---

(1) أخذت هذه المعلومات عن البوذية بالغرب من مقال بشهرية «العالم السياسي»
Alain Rénon: "La tentation" bouddiste en France. in: Le Monde diplomatique, décembre 1997, p: 29.

(2) قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، 1/ 40، البقرة. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1967.

وإنما خص الله تعالى البشر بإعلامهم بالغيب وإخبارهم ببعض معالمه في الدنيا... لشرف النوع الإنساني ومكانته في الوجود، فهو الذي قبل الابتلاء وتحمل الأمانة التي أشفقت منها السماوات والأرض والجبال. قال ابن القيم: «اعلم أن الله سبحانه وتعالى اختص نوع الإنسان من بين خلقه بأن كرمه وفضّله وشرفه، وخلقه لنفسه وخلق له كل شيء، وخصه من معرفته ومحبته وقربه وإكرامه بما لم يعطه غيره، وسخر له ما في سماواته وأرضه، وما بينهما، حتى ملائكته - الذين هم أهل قربه - استخدمهم له، وجعلهم حفظة له في منامه ويقظته وظعنه وإقامته... وأنزل إليه وعليه كتبه، وأرسله وأرسل اليه، وخاطبه وكلمه منه وإليه.. فللإنسان شأن ليس لسائر المخلوقات»[1]. وقد كان من أهم الغيوب التي أخبرنا بها الوحي: قدوم الدار الآخرة.

حاجتنا إلى الإيمان بالآخرة

والآخرة عالم قادم لا شك فيه، فهناك تنتهي قصة الإنسان الذي تنكشف عن عينيه كل الحجب، فيبصر كل شيء... من الغيوب التي لا يصل إليها في دنياه. وإذا كان المنكرون يقولون: ﴿أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَٰلِكَ رَجْعٌۢ بَعِيدٌ﴾ [ق: 3]، فإن القرآن يرد عليهم بأن الذي خلق الحياة والبشر أول مرة قادر على بعثهما من جديد، متى أراد ذلك: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [الروم: 26] ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ۞ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [يس: 78 - 79].

لكن الاعتقاد في وجود الحياة الأخرى بعد الموت... ليس فقط من أركان الإيمان بالغيب، ومما يحتاج إلى إثبات واستدلال، بل هو أيضاً ضرورة أخلاقية، إذ في الآخرة تتم التفرقة بين الصالح والطالح، والمحسن والمسيء، ومجازاة كل واحد بحسب عمله واستحقاقه. أما الدنيا فليست بدار جزاء كما هو مشاهد معلوم. يقول صاحب المنار: «اعلم أن الحكماء الغربيين في هذا العصر قد بيّنوا في مباحثهم في طبائع البشر أن الإنسان إذا ترك إلى مداركه الحسية

(1) ابن قيم الجوزية. **مدارج السالكين**، 1/ 210، القاهرة: دار التراث العربي، 1982.

ونظرياته العقلية وتسلل من وجدان الدين والإلهام الإلهي بالحياة الأخرى يكون أشقى من جميع أنواع الحيوان الأعجم. ويكون جل شقائه من نظرياته العقلية، فهو إذا فكر في هذه الحياة القصيرة التي تساورها الآلام الشخصية، من جسدية ونفسية، والآلام المنزلية (العائلية) والقومية والوطنية والدولية - يراها عبئاً ثقيلاً، ويرى من السخف أو الجنون أن يحمل شيئاً منها مختاراً لأجل زوجة أو ولد أو وطن أو أمة. ويرى أن الطريقة المثلى في الحياة أن لا يتعرض لألم من هذه الآلام، فلا يتزوج ولا يعمل أدنى عمل ولا يتكلف أدنى تعب لأجل غيره، وأن يطلب لذاته الجسدية من أقرب الطرق إليها، وينتظر الموت للاستراحة من هذه الحياة، فإن أبطأ عليه ونزلت به آلام يشق عليه احتمالها من مرض أو فقر مدقع أو ذل مخز فليبخع نفسه ويتعجل الموت انتحاراً.

كل فضائل الإنسان من الصبر على المكاره والجهاد في سبيل الزوجة والولد والأمة والوطن وإسداء المعروف وسائر أعمال البر، لا يبعث النفس عليها إلا الإيمان بالله وبالجزاء على الأعمال في حياة خير من الحياة الدنيا»[1].

والإيمان بالآخرة هو مفرق الطريق بين صنفين من البشر: صنف يرى أن الدنيا مجرد مرحلة تمهد لما بعدها، وصنف يرى أن الحياة تنتهي بموت الإنسان. وفي هذا يقول سيد قطب بأسلوبه القوي المميز:

«الغفلة عن الآخرة تجعل كل مقاييس الغافلين تختل، وتؤرجح في أكفهم ميزان القيم؛ فلا يملكون تصور الحياة وأحداثها وقيمها تصوراً صحيحاً، ويظل علمهم بها ظاهراً سطحياً ناقصاً، لأن حساب الآخرة في ضمير الإنسان يغير نظرته لكل ما يقع في هذه الأرض. فحياته على الأرض إن هي إلا مرحلة قصيرة من رحلته الطويلة في الكون. ونصيبه في هذه الأرض إن هو إلا قدر زهيد من نصيبه الضخم في الوجود. والأحداث والأحوال التي تتم في هذه الأرض إن هي إلا فصل صغير من الرواية الكبيرة. ولا ينبغي أن يبني الإنسان حكمه على مرحلة قصيرة من الرحلة الطويلة، وقدر زهيد من النصيب الضخم، وفصل صغير من الرواية الكبيرة. ومن ثم لا يلتقي إنسان يؤمن بالآخرة ويحسب

---

(1) رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، مرجع سابق، 1/ 223-224، البقرة 23-24.

حسابها، مع آخر يعيش لهذه الدنيا وحدها ولا ينتظر ما وراءها. لا يلتقي هذا وذاك في تقدير أمر واحد من أمور هذه الحياة، ولا قيمة واحدة من قيمها الكثيرة؛ ولا يتفقان في حكم واحد على حادث أو حالة أو شأن من الشؤون. فلكل منهما ميزان، ولكل منهما زاوية للنظر، ولكل منهما ضوء يرى عليه الأشياء والأحداث والقيم والأحوال. هذا يرى ظاهراً من الحياة الدنيا؛ وذلك يدرك ما وراء الظاهر من روابط وسنن، ونواميس شاملة للظاهر والباطن، والغيب والشهادة، والدنيا والآخرة، والموت والحياة، والماضي والحاضر والمستقبل، وعالم الناس والعالم الأكبر الذي يشمل الأحياء وغير الأحياء. وهذا هو الأفق البعيد الواسع الشامل الذي ينقل الإسلام البشرية إليه، ويرفعها فيه إلى المكان الكريم اللائق بالإنسان، الخليفة في الأرض، المستخلف بحكم ما في كيانه من روح الله»[1].

هل هذا يعني أن ينصرف الإنسان عن أمور شهادته، ويتعلق بشؤون الغيب. . . . ويمارس نوعاً من الرهبانية الفكرية والروحية؟

الوسطية في الاهتمام بكل من عالمي الغيب والشهادة

أحسب أن من مقاصد الدين أن يقع توازن في اهتمام المسلم بين إيمانه بعالم الغيب وتعرفه على الغيبيات التي وردت فيها نصوص شرعية. . . وبين الاهتمام بعالم الشهادة وشؤونه، والذي هو المجال الأول للنشاط الإنساني.

لهذا فمن الخطأ الغلو في طرف على حساب آخر، فمن يعيش وكُلُّ همه أمور الشهادة ـ مما يدخل تحت سلطان الحواس ـ، ولا يتصل بعالم الغيب إلا نادراً. . . لا شك أنه مفرط، حيث لا يصدق عليه وصف المتقين، الذين يؤمنون بالغيب، ويقيمون الصلاة ومما رزقهم به ربهم ينفقون.

وكذلك من يغالي في طلب الغيب، ويجعل ذلك كل همِّه. . . يوشك أن ينسى المهمة الأساسية للإنسان في هذه الحياة، وهي عمارة الأرض.

---

(1) قطب. **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، 6/ 441، الروم 7.

ومن مظاهر الغلو الأخير كثرة اهتمام طوائف واسعة من المسلمين بعالم الجن وغرائبه، حتى شكى ذلك محمد الغزالي ـ رحمه الله ـ، وتساءل إن كان الجن اختص بالمسلمين دون غيرهم من الأمم. إن الجن مخلوق حقيقي وموجود، لا شك في ذلك، قال ابن تيمية: «لم يخالف أحد من طوائف المسلمين في وجود الجن، ولا في أن الله أرسل محمداً ﷺ إليهم، وجمهور طوائف الكفار على إثبات الجن. أما أهل الكتاب من اليهود والنصارى فهم مقرون بهم كإقرار المسلمين، وإن وجد فيهم من ينكر ذلك، كما يوجد في المسلمين. . .»[1] لكن هذا الاعتقاد في الجن ثانوي في الدين، ومن الخطأ حصر كثير من الغيب فيه، إذ أصول الغيب غير هذا، فهي: التوحيد، والآخرة، والنبوات. فالأصل ـ إذن ـ هو الإيمان بهذا الخَلْق المكلف، بحسب ما جاء به الوحي، وماعدا ذلك ففضول[2]، وفي الحديث: من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه[3].

وأظن ـ من جهة أخرى ـ أن سبب اهتمام المسلمين بموضوع الجن خاصة يرجع إلى غريزة فطرية هي حب العجائب. ففي أعماق كل إنسان ميل طبيعي إلى القصص الغريب وحكايات الخوارق. فهذا شيء لم يختص به المسلمون، لهذا وجد في كل الحضارات الكبرى الأدب الغرائبي والأسطوري، حيث تقوم شخصيات أخرى بأدوار الجن والعفاريت عندنا، ومنها: الآلهة، وأنصاف الآلهة، والأرواح، والأشباح، والسِّلف، والتابع، والحورية. . .[4].

وفي عصرنا هذا جمع بعض العلماء بالغرب كل ما أمكنهم تسجيله من الظواهر الغريبة وغير المألوفة، وربما كان لبعضها علاقة بالغيب، ثم تفرغوا لدراستها وجعلوها علماً قائماً بذاته، هو: الباراسيكولوجيا. والحقيقة أنني ما كنت أحسب أن الغربيين أخذوا ظواهر «الغيب» مأخذ الجد واعتنوا بدراستها،

---

(1) ابن تيمية. **الفتاوى**، 19/ 9-10، الدار البيضاء: المكتب السعودي، 1984.

(2) انظر نموذجاً للبحث الكلامي في طبيعة الجن والشياطين في: المواقف، 2/ 693-699-700، وهو مثل يبين أن البحث في بعض شؤون الغيب كهذا الموضوع ليس وراءه كبير طائل.

(3) رواه الترمذي وابن ماجه عن أبي هريرة، وحسّنه النووي في الأربعين.

(4) من نماذج الأدب الغني بالكائنات الخرافية: الأوديسيا المنسوبة لهوميروس.

بما في ذلك ما يسمونه الأرواح esprits، حتى قرأت لهم كتباً في الموضوع... فهالني ما وجدته عندهم من اهتمام وعناية، ومن كثرة العلماء الذين تخصصوا في هذا المجال، ومن وفرة في الإنتاج: إنتاج الكتب والمجلات والموسوعات... وإنتاج الأفكار والنظريات... فيما يشبه رد فعل على النزعات العقلانية المتطرفة التي سادت في القرن التاسع عشر.

وللعسكريين ـ ببعض الدول الكبرى ـ اهتمام خاص بقضايا عملية مثل: قراءة الأفكار، والتخاطر عن بعد ـ أو التليباثي ـ، والتنبؤ، وغسيل المخ الذي هو عبارة عن محو شبه تام لذاكرة الإنسان وتدمير لشخصيته... وهذه المسائل العملية جزء فقط من الباراسيكولوجيا الذي ليس له ـ في الأكثر ـ تطبيقات.

ومنذ زمان أتأمل القاعدة الشاطبية المعروفة: «كل مسألة لا ينبني عليها عمل، فالخوض فيها خوض فيما لم يدل على استحسانه دليل شرعي»[1]. إذ يُخيل إليَّ أحيانا أن الأمر أعقد من هذا، وأنه ينبغي أن ندرس جيداً غاية العلم في الإسلام، هل هي المعرفة أم العمل، أم كلاهما، وما هي العلاقة الحقيقية بينهما... وفي انتظار ذلك أنا مقتنع ـ من حيث المبدأ ـ بأنه لا يلزم في المجتمعات المسلمة إهمال أي حقل معرفي ولا أي موضوع مهما كان، وطريق هذا أن نعتبر كل معرفة ممكنة فرض كفاية على الأمة. هذا شأن نخبة محدودة من المسلمين، أما الجمهور فحقه أن يضع نصب عينيه الحديث العظيم الذي اعتبره بعض العلماء أحد أربعة أحاديث عليها مدار الدين: من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه.

العقلانية المطلقة وخطرها على نمو العلم

أما هذا المبحث فبيان لقيمة الغيب وفائدته... حتى للنشاط العلمي للإنسان، حيث يؤدي الغلو في «التعقل المحض» إلى تعثر نمو المعارف.

---

(1) راجع: الشاطبي. **الموافقات**، مرجع سابق، المقدمة الخامسة، 1/42 فما بعدها. وأنا الآن في سبيل إعداد دراسة خاصة في هذا الموضوع.

أفكار سابقة في تأطير العلم

اعتقد ديدرو - وهو من أهم فلاسفة الأنوار - أن الرياضيات في عصره بلغت أوجها وانتهت، فلا توجد رياضيات ثانية ولا آفاق أخرى[1].

أما كونت فقد رفض الاعتراف بحساب الاحتمالات، وذم كل جهد علمي يبغي التعرف على أصل الكون أو تحديد المكونات الفيزيائية للنجوم. كما رفض أن تهتم الفيزياء بالبحث فيما يشكل المادة، وأدان كل نظرية في تطور الأجناس، وكل بحث انثروبولوجي عن الأصل التاريخي للمجتمعات[2].

وكل هذا التحديد الصارم لمجالات العلم كان لاعتبارات أيديولوجية وفكرية تبغي «توجيه» المجهود العلمي، وهي في ذلك متأثرة بعصرها، وبمدى تقدم المعارف في هذا العصر، وبطبيعتها، وبالوضع العام السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري.

ولذلك ينبغي الحذر من وضع أطر للعلم تكون عبارة عن الحدود التي لا يُسمح له بالتطور خارجها. إنه لا ينبغي صب الفكر في قنوات محددة، وتجميده في قوالب نهائية، ضمن ما يزعم أنه قيادة للعقل وحماية له من الخطأ والزلل. وقد أثبت الزمن خطأ كثير من أفكار كونت وقواعده الموجهة للبحث العلمي. ولو أخذنا - مثلاً - بنظريته الابستيمولوجية في البيولوجيا - أو علم الأحياء - ما ظهرت «بيولوجيا الخلايا» أصلاً[3]، وهي من أهم التطورات التي عرفها هذا العلم في القرن العشرين.

وقد كان لبعض المفكرين وعي بما تشكله بعض الموجهات والأفكار العقلانية من خطر على تطور المعارف، منهم بيكون الذي بيَّن في كتاب «الأرجانون الجديد» كيف يصبح العقل أسيراً لنفسه، وذلك عن طريق ما أطلق عليه «أصنام العقل أو المعرفة»، ومن ذلك: التسرع في التعميم، و أثر العادة

---

(1) (ترجمة عنوان المرجع: تاريخ الفلسفة). 5/232، Histoire de la philosophie

(2) Histoire de la philosophie. 6/332-333،

(3) انظر: Histoire de la philosophie. 6/345،

والتربية، ومشكلة اللغة المستعملة، وتقديس آراء السابقين...[1].

ويمكن أن ندرج في هذه الأصنام الفكرة التي تعتبر أن منطقاً معيناً هو القادر لوحده على إنتاج المعرفة الصحيحة. وهذا مثلا حال المنطق الأرسطي الصوري، والذي ثبتت اليوم عرقلته لنمو العلم. وكذلك يمكن أن تشكل العادة أحياناً عائقاً لتطور المعرفة، وكذلك التقليد، أعني تقليد السابق.

ولهذا كان موقف كوندورسيه ـ في الموضوع ـ أقرب إلى الصواب من موقفي كونت وعصريِّه ديدرو... فقد بيّن أن العلم بحاجة إلى الحرية، وأن العقل لا يستطيع أبداً أن يصل إلى حد الإحاطة الكاملة بالطبيعة والوقوف على حدودها الأخيرة، ولذلك فالعلم بناء متواصل لا ينتهي أبداً[2].

سبل أخرى إلى المعرفة، غير العقل

العلم يحتاج إلى قدرات إنسانية أخرى غير العقل المحض، مثل الملاحظة والتجربة والخيال الواسع والحدس... وهذا ما تفطن له الفكر الغربي اليوم والذي أعاد اكتشاف هذه النواحي في الإنسان، ويمكن أن نذكر في هذا الصدد الكتاب الكلاسيكي لإريش فروم: «اللغة المنسية: مدخل إلى فهم الأحلام والقصص والأساطير». إن الكون والحياة عالـمان معقدان ومليئان بالألغاز، وإن إدراك الوجود من حولنا هدف على كل قدراتنا أن تتعاون من أجله. وفي هذا الإطار نحتاج أيضاً إلى الوحي الذي يخبرنا عن نواح من الوجود لا نعرف عنها شيئا برغم كل ما حققه الإنسان من تقدم علمي وتقني.

ومن القضايا المهمة التي لا تزال تثير تعجب الباحثين ما عرفه عصر النهضة الأوروبي من فورة كبيرة في الاهتمام بكل ما هو «غير عقلاني»، من تنجيم وسحر وباطنية... وسائر الفنون الخفية... ويعتبر بعض الباحثين أن هذا الجو «اللاعقلاني» الذي طبع بداية النهضة كان إيجابياً، لأنه سمح بتجاوز الأطر التقليدية للفكر الوسيط الأوربي، حين اعتبر أن كل شيء ممكن ووارد،

(1) Histoire de la philosophie, 4/41-42.

(2) Ibid, 5/232-233.

وبذلك مهّد لكوبرنيكوس وكبلر... [1].

العلم بين الإطار العقدي والتوجيه الابستيمولوجي

إن الذي يبدو لي ضرورياً باعتباره إطاراً للعلوم ليس هو الفكر الفلسفي الذي يؤدي إلى تجميد العلم في قوالب نهائية، ولا حتى التوجيه الابستيمولوجي الغالي[2]، كما هو عند كونت مثلاً... إن العلم بحاجة إلى إطار أخلاقي وعقائدي، يسمح لنا بالاستفادة من منجزاته دون أن تنقلب نجاحاته إلى أسلحة خطرة ضدنا. وتخبرنا العقيدة أن أسرار الله سبحانه في الوجود لا تنتهي: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ [الكهف: 109] وأن للخالق حِكَما في كل شيء: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾ [النمل: 88] ولذلك كان الإنسان طالب علم للأبد: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا﴾ [طه: 114]، ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: 76]. وفي الآثار: من قال أنا عالم فهو جاهل[3].

إن الكون كتاب مفتوح أمام الإنسان، الذي أُخبر أنه لن يكمل قراءته، لكنه مدعو للمحاولة الدائمة. وينبغي أن تكون الغاية خيِّرة تنفع البشرية ولا تضرها: ﴿وَٱفْعَلُوا۟ ٱلْخَيْرَ﴾ [الحج: 77]، ﴿وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [البقرة: 60].

الغيب وحدود العلم

إن أهمية الإطار العقدي للعلم ـ سوى ما تقدم ـ أنه يُثبِت «الغيب» باعتباره حداً للمعرفة، ويضع الأخلاق. وهذه العقيدة التي بمقتضاها توجد حدود للعقل البشري، وأنه لا ينبغي له أن ينفي عالم الغيب أو يحكم عليه... عقيدة إيجابية، وذلك لأن الاعتقاد في الغيب ينشئ في الإنسان شعوراً بسعة الوجود، وتنوع الموجودات، وأهمية العالم المجهول... وهذا له أثره في تشكيل

---

(1) (تاريخ الفيزياء) Histoire de la physique, p. 28 - 29.

(2) الغالي، من الغلو.

(3) رجح السيوطي أنه من كلام يحيى بن أبي كثير، من التابعين. كما في الحاوي للفتاوي، 2/ 45.

عقلية مرنة وغير ضيقة لها قدرة على تصور الوجود بأشكال مختلفة[1]. وبهذا تنفتح أمام العلم آفاق جديدة غير مسبوقة ولا محدودة.

ومن جهة أخرى كان الإسلام حريصاً على التمييز بين عالمي الغيب والشهادة، وتبيين حدودهما، ولذلك جاءت عقيدة الغيب - في هذا الدين - واضحة ودقيقة ومحددة، ليس لأحد أن يزيد فيها أو ينقص. وفي هذا حماية للعلم أيضاً، حيث لاحظ بعض الدارسين - كعالم الاجتماع الفرنسي بوتول - أن الاتساع الكبير لدائرة الغيبيات والمقدسات في المجتمعات الأولى كان من عوامل عرقلة المعرفة والإبداع التقني فيها[2]. ويمكن أن أُمثّل لهذا بالديانات الروحية التي ترى الروح في كل شيء من بشر وشجر وحجر. . . وهو روح شرير في الأكثر، مما أدى إلى خنق كل مجهود علمي لإدراك الوجود.

خاتمة

إن القاعدة في العلم وطلب المعرفة هي حرية البحث وتعدد المناهج وتنوع الرؤى والتصورات. . . ولذلك فمحاولات رسم طريق محدد للعلم لايعدوه تضرُّ به أكثر مما تنفعه. والإطار العقدي - الأخلاقي هو وحده ما يحتاجه العلم، خصوصاً في هذا القرن الذي يَعِد بخير كثير، ولكنه أيضاً ينذر بشر مستطير.

(1) راجع دراسة هنري كوربان عن الخيال عند المسلمين، من خلال نموذج التصوف.

(2) (العقليات، أو: أنماط العقول). Les mentalités, p 115.

الفصل الثاني

في سعة عالم الغيب

الوجود أوسع من أن يحاط به

لو قارن الإنسان وجوده بالكون الواسع من حوله... لحقّر نفسه واستصغرها، وربما آيس وقنط. فالإنسان ـ من حيث الحيز و المكان ـ شيء ضئيل جداً في هذا العالم الهائل المترامي الأطراف، حيث الأرض نفسها مجرد ذرة تافهة في بحر عظيم. وهو كذلك ـ من حيث الزمان ـ شيء محدود، فعمر الأرض يمتد إلى مئات الملايين من السنين، بينما يعد عمر الكون بالملايير... فما قيمة بضع عشرات من السنين إلى جوار هذه الدهور الطويلة؟

ولذلك يحيط الغيب بالإنسان من كل ناحية وجانب. فنحن نعيش وسط غابة كثيفة من الغيوب، وكل شيء تمتد إليه أيدينا أو تدركه أبصارنا أو نصل إليه بفكرنا... فيه غيب يقل أو يكثر... ولذا يبدو العقل الإنساني محدوداً جداً أمام غيوب الوجود. وهذا سر القسم القرآني: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَا تُبۡصِرُونَ ۞ وَمَا لَا تُبۡصِرُونَ﴾ [الحاقة: 38 -39]. فمما قيل في معناه: أي بما تبصرون من الخلق، وما لاتبصرون[1]. ومن هذا الباب أيضاً قوله جل شأنه: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [الأنعام: 76]. يعني: آياتهما، إذ أُري السماوات حتى رأى العرش والكرسي، وما في السماوات من العجائب، وما في أسفل

(1) الماوردي. **نكت العيون**، مرجع سابق، 6/ 86.

الأرضين، والشمس والقمر والنجوم والجبال والبحار.... والملكوت هي الملك، زيدت فيها التاء للمبالغة[1].

يقول سيد قطب: «الغيب في هذا الوجود يحيط بالإنسان من كل جانب... غيب في الماضي وغيب في الحاضر، وغيب في المستقبل... غيب في نفسه وفي كيانه، وغيب في الكون كله من حوله... غيب في نشأة هذا الكون وخط سيره، وغيب في طبيعته وحركته... غيب في نشأة الحياة وخط سيرها، وغيب في طبيعتها وحركتها... غيب فيما يجهله الإنسان، وغيب فيما يعرفه كذلك. ويسبح الإنسان في بحر من المجهول... حتى ليجهل اللحظة ما يجري في كيانه هو ذاته فضلاً على ما يجري حوله في كيان الكون كله، وفضلاً عما يجري بعد اللحظة الحاضرة له وللكون كله من حوله، ولكل ذرة، وكل كهرب من ذرة، وكل خلية وكل جزيء من خلية! إنه الغيب... إنه المجهول... والعقل البشري - تلك الذبالة القريبة المدى - إنما يسبح في بحر المجهول. فلا يقف إلا على جزر طافية هنا وهنالك يتخذ منها معالم في الخضم. ولولا عون الله له، وتسخير هذا الكون، وتعليمه هو بعض نواميسه، ما استطاع شيئاً... ولكنه لايشكر...»[2].

إن الإنسان مجرد ذرة صغيرة في هذا الكون العظيم، ولا يجمل به أن ينفي ما يجهله من أسرار الوجود، إذ - كما يقول العالم الفرنسي لابلاص - نحن لا نعرف جميع العوامل المؤثرة في الطبيعة، ولذلك لا معنى لإنكار مجموعة ظواهر كونية لمجرد أننا غير قادرين على تفسيرها أو فهمها[3].

لكن لِـم أنكر بعض الناس الغيب، وما هي منطلقاتهم في ذلك... أما كان الأوْلى انكشاف الغيوب للحواس .. حتى يؤمن بها الجميع؟

---

(1) الخازن. **لباب التأويل**، مرجع سابق، 2/ 123.

(2) قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، 3/ 254، الأنعام 60. ونقط الحذف (...) في النص هي كذلك في الأصل، ولا تدل على حذف شيء منه، وتلك عادة سيد قطب رحمه الله في التأليف.

(3) ذكره لابلاص في كتابه: **دراسة فلسفية لعلم الاحتمالات**. ونقله أمادو في:
La parapsychologie, p 3.

نماذج معاصرة لإنكار الغيب

لايتفق الذين ينكرون الغيبيات على موقف محدد في الموضوع، فبعضهم ينفي كل شيء لا يقع تحت الحس المباشر، وبعضهم لا يرفض إمكان وجود أشياء غيبية ولكنهم يقولون مع ذلك لا نؤمن بها. وآخرون يقبلون أشياء ـ كبعض ظواهر الباراسيكولوجيا ـ ويرفضون أخرى.

ولا بد من التنبيه على أن المدرسة الوضعية في الأصل، أو بحسب روحها العامة، أو وفق بعض التفسيرات لا تنفي وجود الغيب كما لا تثبته[1]، إنما تعتبر أن على العلم الإنساني إقصاؤه من دائرة بحثه واهتمامه، والاكتفاء بدراسة عالم الأشياء التي هي في متناولنا دراسة تنحو نحو اكتشاف العلاقات الظاهرية بينها، لا حقائقها وأسبابها البعيدة.

ورغم اختلاف الموقف الفكري المنكر لعالم الغيب ـ على الأقل المنكر له جزئياً ـ، وتنوع فروعه، فقد ارتأيت أن أمثل له بالطرف الأقصى، وهو الذي ينكر وجود أي شيء لا يعرفه الحس أو العلم، لنرى الخلفية الحقيقية لهذا الرأي.

من هؤلاء بيندا الذي يدافع عن عقلانية بالغة التطرف ترفض حتى الاعتراف بملكات الخيال والحدس... ونحوها، وهو يعتبر أن العقل شيء ثابت statique، ولذلك فالعلم ينتقل من الثابت إلى الثابت، ولا مجال لإدخال الحركة والتغير في الفكر[2].

ويرفض مارسيل بول[3] كل كلام عن ظاهرة غير طبيعية أو غير عادية – كالتليباثي أو التخاطر عن بعد...ـ، ويتهجم على الغيبيين على اختلاف

---

(1) انظر: **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مرجع سابق، ص 320. وذلك من أهم أوجه اختلاف المذهبين الوضعي والمادي.

(2) راجع: La Raison, p 104-105
Julien Benda كاتب فرنسي توفي سنة 1956. ألف في الفلسفة والأدب والسيرة الذاتية.

(3) Marcel Boll كاتب فرنسي ألف في تبسيط العلوم التجريبية، وفي الدعوة إلى نظرة علموية في شؤون الثقافة.

أنواعهم، بدءاً من أصحاب الديانات وانتهاء بالمنجمين والعرّافين وما إليهم...
لكن لماذا يعتقد الناس في أشكال من الغيبيات لا تحصى؟

الجواب هو أن العقل الإنساني درجات ومراحل، أولها العقل البدائي أو الطفولي، وآخرها العقل العلمي. وكثير من الناس لم يتجاوزوا الطور البدائي في التفكير والذي يغلب عليه الاعتقاد في السحر والتطير، وناس آخرون ظلوا أسرى المعرفة العادية - التي نطلق عليها: الحس المشترك -[1]، والحال أن المعرفة العلمية تبتعد - يوما بعد يوم - عن المعرفة العادية[2].

بل إن الاعتقاد في الغيبيات هو أيضاً نوع من التشوه النفسي والخروج عن السوية، ومن علامات اضطراب الشخصية. ولذلك فإن تحليل هذا الاعتقاد هو من مهمات علم النفس المرضي الذي «كشف» عن وجود ظواهر البارانويا والقلق الحاد والحساسية المريضة عند الغيبيين[3].

هذه رؤية جماعة من الوضعيين المغالين، وهؤلاء أبداً لا يمكن أن يؤمنوا بوجود ظواهر ميتافيزيقية أو غير طبيعية، حتى لو حضروا تجربة ما - من تجارب الباراسيكولوجيا مثلاً - ورأوا شيئاً خارقاً، فهذا لا يعني شيئاً، لأنه بالنسبة لهم يوجد دائماً خطأ ما في التجربة، أو غش ما، أو تفسير طبيعي ما... يوجد كل شيء إلا العنصر الغيبي في الموضوع. فهذه عقلية متميزة، ولذلك فإن الوضعية - خصوصاً الغالية - ليست علماً، ولا منهجاً في العلم، بل هي في الواقع إيديولوجية[4]. وهذه النظرة المادية الضيقة إلى شؤون الوجود هي التي حدت

---

(1) بالفرنسية: Sens commun

(2) Marcel Boll: Quelques sciences captivantes, p 295. l'occultisme devant la science, p 14-15.

(3) Quelques sciences captivantes, p 8, 295-296.

وفي هذا الاتجاه كتب دوفلوري (Maurice de Fleury) رسالتين: العصابيون الكبار. القلقون. كما كتب أيضا: الحمقى، والحمقى البؤساء، والحكمة التي يُعلمونها (صدر عن دار Hachette بباريس، 1928). وألّف لوبا (James. H. Leuba): علم نفس الغيبية الدينية، سنة 1925.

(4) انظر: Quelques sciences captivantes, p: 149 à 150; p 170 note..

ببول مثلاً إلى إنكار أسلوب التنويم المغناطيسي وعلم النفس التحليلي. . . كل هذا ومثله مجرد كذب وغش عنده[1].

إننا ـ يقول هؤلاء ـ نحتاج إلى العلم فقط، والعلم واحد، إذ لا توجد علوم مختلفة، ولا معارف أخرى خارج إطار العلم. فهو أملنا الوحيد لتحسين أوضاعنا وترك عالم أفضل للأجيال من بعدنا[2].

لكن ماذا عن قضايا الروح والحياة وحقيقتهما وأصلهما. . . ونحو ذلك من الأسئلة الكبرى؟ يجيب بول: إن هذه المواضيع لا تقع خارج نطاق العلم والبحث التجريبي، إنما وضْع العلم الآن لا يسمح بتقديم إجابات وحلول لها. وما علينا إلا انتظار ما سيسفر عنه التقدم العلمي[3].

أصل إنكار الغيب

وذلك أن لإنكار الإنسان الغيب أسباباً متعددة أهمها:

1. **الجهل**، والمرء عدو ما جهل، ومن ينكر الغيب يستدل بجهله على ذلك، فلأنه لا يعرف عالم الغيب يجحده. قال تعالى ـ في هذا النوع من المنكرين ـ: ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ [يونس: 39].

2. **العادة**، فالإنسان المشرك ـ مثلاً ـ يفضل أن يعبد صنماً من حجر لا يضر ولا ينفع، لكنه يراه ويلمسه. . . على أن يعبد إلهاً متعالياً لا يراه، ولايشبه شيئاً مما يعرفه في دنياه المحدودة. ولذلك يقول أبو حامد الغزالي: «في طبع الآدمي إنكار كل ما لم يأنس به. . . فإياك أن تنكر شيئاً من عجائب يوم القيامة لمخالفته قياس ما في الدنيا، فإنك لو لم

---

(1) Quelques sciences captivantes, p 150-151.

(2) L'occultisme devant la science, p 15-16.

وقد لاحظ أمادو أن دراسات مارسيل بول تتجاهل تماما الباراسيكولوجيا المعاصرة، وتنتقد فقط مراحلها الأولى قبل أن تستوي علما قائما بذاته، كما أن هذه الدراسات مسكونة بهاجس لاديني قوي جدا. انظر: La parapsychologie, p337, note 9

(3) Quelques sciences captivantes, p 221.

تكن قد شاهدت عجائب الدنيا ثم عرضت عليك قبل المشاهدة لكنت أشد إنكاراً لها»[1].

3. **الاعتماد المفرط على الحواس،** إذ من فطرة الإنسان أن يميل إلى الرؤية العيانية خاصة. وقصة موسى عليه السلام ـ حين سأل أن يرى ربه ـ مثال لذلك: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف: 143]. وبالطبع فإن موسى لم يشك ولم يرتب، ولكنه أحب ـ بفطرته ـ أن يرى ربه الذي يكلمه، والرؤية أقوى الحواس وأكثرها إشباعاً لفضوله. وكان معنى الجواب الإلهي: «إنك لن تراني الآن، ولا فيما تستقبل من الزمان. ثم استدرك تبارك وتعالى على ذلك بما يدل على تعليل النفي، ويخفف عن موسى شدة وطأة الرد، بإعلامه ما لم يكن يعلم من سننه، وهو أنه لا يقوى شيء في هذا الكون على رؤيته... ولكن انظر إلى الجبل فإنني سأتجلى له، فإن ثبت لدى التجلي وبقي مستقراً في مكانه فسوف تراني، لمشاركتك له في مادة هذا العالم الفاني، وإذا كان الجبل في قوته ورسوخه لا يثبت ولا يستقر لهذا التجلي... فاعلم أنك لن تراني أيضاً... والمعنى: فلما تجلى ربه للجبل أقل التجلي وأدناه انهدَّ وهبط من شدته وعظمته وصار كالأرض المدكوكة.. وسقط موسى على وجهه مغشياً عليه كمن أخذته الصاعقة، والتجلي إنما كان للجبل دونه فكيف لو كان له؟... وأكثر مفسري أهل السنة يجعلون وجه التنزيه والتوبة أنه سأل الرؤية بغير إذن من الله تعالى، ونفي العلم إنما يصح عندهم بمعنى أن ما سأله غير ممكن أو غير واقع في هذه الحياة الدنيا، لا أنه غير ممكن في نفسه وغير واقع ألبتة ولا في الآخرة. ومعنى التوبة الرجوع، والمراد هنا الرجوع عما طَلب إلى الوقوف مع الرب تعالى عند منتهى حدود الأدب»[2].

---

(1) الغزالي. **إحياء علوم الدين،** مرجع سابق، 4/ 546.

(2) مختصراً من **تفسير المنار،** 9/ 123 الى 126.

4. **دعوى الكمال الإنساني**، أي أن الإنسان أحياناً يظن أنه كامل في ذاته مستقل عن غيره، ولا يحتاج لأحد، بعكس الإيمان الديني الذي يرتكز على فكرة محدودية الإنسان وحاجته إلى قوة من خارجه[1].

الحكمة من إخفاء الغيب عن الإنسان

ولعل قائلاً يقول: لِم أخفى الله سبحانه عوالم الغيب عن الإنسان، ألم يكن الأوْلى كشفها له ليؤمن بها؟ والجواب أن عالم الغيب مستور عن البشر، لأن ذلك جزء من طبيعة الابتلاء، فإن الغاية الكبرى من خلق الإنسان حراً مختاراً هي اختباره وامتحانه: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۞ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ﴾ [الملك: 1 ـ 2] فلو كشف الله لنا عن بعض الغيب ـ بله كله ـ وأبرزه لاضطر الناس أجمعون إلى الإيمان والتصديق، فلم يتميز المحسن منهم والمسيء. وكيف يكون الابتلاء إذا كان الإنسان يبصر الملائكة من فوقه، أو كان يَسْبح في عالم الملكوت[2]. قال الله سبحانه ـ في تعليل تحريم الصيد على الحاج: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَيَبْلُوَنَّكُمُ ٱللَّهُ بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلصَّيْدِ تَنَالُهُۥٓ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَخَافُهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ﴾ [المائدة: 96]. قال ابن عطية: «الظاهر أن المعنى بالغيب من الناس، أي في الخلوة، فمن خاف الله انتهى عن الصيد من ذات نفسه»[3]. ولذلك مدح الله ﴿ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِٱلْغَيْبِ﴾ [الأنبياء: 49] أي «يخشون عذابه تعالى وهو غائب عنهم غير مشاهَد لهم. ففيه تعريض بالكفرة حيث لا يتأثرون بالإنذار ما لم يشاهدوا ما أُنذروه»[4]. ولهذا جاء في الحديث أن كل المخلوقات تسمع أصوات المعذبين في قبورهم،

---

(1) تراجع في هذا الإطار الفلسفة الدينية للألماني فريدريك شلايرماخر (توفي سنة 1834)، والتي بسطها في عدد من كتبه: مقالات في الدين. عرض الإيمان المسيحي. مسارات ذاتية.

(2) أدرك كانط أنه يستحيل قيام نظام الأخلاق إذا تسنى للإنسان الاطلاع على العالم غير المحسوس، لأنه لا يبقى موضع للإرادة الحرة، حين يتصل الإنسان مباشرة بجلال عالم ما بعد الطبيعة. انظر: Pour connaître la pensée de Kant, p 95

(3) ابن عطية. **المحرر الوجيز**، مرجع سابق، 5/ 189.

(4) أبو السعود. **إرشاد العقل السليم**، 3/ 344، سورة الأنبياء. وانظر: الرازي. **مفاتيح الغيب**، 26/ 48، يس 11.

باستثناء الجن والإنس[1]. وما هذا الاستثناء إلا لأنهما المبتلان من مخلوقات الله تعالى. وهؤلاء المشركون الذين طلبوا من النبي أن يرسل الله تعالى إليهم رسلاً من الملائكة لا من البشر، يجيبهم القرآن الكريم: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ * وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ﴾ [الأنعام: 9 ـ 10] ولذلك لو كان مجتمع الملائكة هو الخاضع لسنة الابتلاء والتكليف، لأرسل الله إليهم ملكا رسولا: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَن قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا * قُل لَّوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: 94 ـ 95].

ثم إن كشف الغيب لايفيد الجاحد، متى انفصل عنه. والقرآن يثبت هذه الحقيقة: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ * بَلْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُوا يُخْفُونَ مِن قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ [الأنعام: 28 ـ 29]. قال رشيد رضا: «والمعنى: ولو ترى أيها الرسول ـ أو أيها السامع ـ بعينيك هؤلاء الضالين المكذبين، إذ تُقفهم ملائكة العذاب على النار فيقفون عندها مشرفين عليها... فأول شيء يقع حينئذ في قلوبهم هو الندم على ما سلف منهم وتمني الرجوع إلى الدنيا ليؤمنوا»[2]. لكنهم لو رجعوا إلى الدنيا لنسوا وعدهم، ولفعلوا كل ما نهت عنه رسلهم، ولذلك فهم كاذبون في ندمهم، فلا ينفعهم الاطلاع المباشر على الغيبيات، كالمريض الذي يعود إلى ما نهاه عنه طبيبه متى صحَّ وبريء من علّته. وذلك لأنهم لو رُدُّوا إلى الدنيا لردوا في الظروف نفسها، وضمن الشروط ذاتها، التي عاشوا وفقها في الحياة الدنيا... حتى يتم الابتلاء. ونظام الأسباب الطبيعية ضروري لتحقيق حكمة هذا الابتلاء، لأنه يحجب أفعال الله تعالى، فلا تكون مباشرة جلية يراها الناس من حولهم بكلمة التكوين: كن، فيكون.

إن الانسان ـ حين يصر على الإنكار ـ لا ينتفع بشيء، حتى لو كشف له عن بعض الغيب أو أنزل الله تعالى إليه منه شيئا: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ

---

(1) رواه البخاري في كتاب الجنائز، من **الجامع الصحيح**.

(2) رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، 3/56، الإسراء 44.

بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [الأنعام: 7]. قال رشيد رضا: «كأنه يقول: قد علمت أن علة تكذيبهم بالحق إنما هي إعراضهم عن الآيات... لا خفاء الآيات في نفسها... والرؤية واللمس أقوى اليقينيات الحسية وأبعدها عن الخداع، ولا سيما إذا اجتمعا، والثقة باللمس أقوى لأن البصر قد يخدع بالتخييل... ولكن مكابرة الحس بعد اجتماع أقوى إدراكيه ـ وهما الرؤية واللمس ـ وتقوية أحدهما الآخر قلما يقع إلا من جاحد معاند مستكبر...»[1] ومن هذا الباب أيضاً قوله تعالى: ﴿وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فَظَلُّواْ فِيهِ يَعْرُجُونَ ۞ لَقَالُوٓاْ إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَٰرُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ﴾ [الحجر: 14 ـ 15].

وأمر آخر في الحكمة من إخفاء الغيب، هو أن للإنسان مهمة محددة في عمارة الأرض وخلافتها.. ولايحتاج ـ لأجل قيامه بهذه المهمة ـ إلى أن يطلع على الغيوب بتفصيل، بل يكفيه منها ما أخبره به الوحي. يقول سيد قطب في هذا المعنى: «إن هنالك مجالاً للعقل البشري معيناً في ارتياد آفاق المجهول، والإسلام يدفعه إلى هذا دفعاً. ولكن وراء هذا المجال المعين ما لا قدرة لهذا العقل على ارتياده، لأنه لا حاجة به إلى ارتياده. وما لا حاجة له به في خلافة الأرض فلا مجال له إليه، ولا حكمة في إعانته عليه. لأنه ليس من شأنه، ولا داخلاً في حدود اختصاصه. والقدر الضروري له منه ـ ليعلم مركزه في الكون بالقياس إلى ما حوله ومن حوله ـ قد تكفل الله سبحانه ببيانه له، لأنه أكبر من طاقته، وبالقدر الذي يدخل في طاقته. ومنه هذا الغيب الخاص بالملائكة والشياطين والروح والمنشأ والمصير...»[2].

عوالــم الله

إن من أهم مظاهر سعة الغيب... حتى إنه لا يُدرك.. ما خلق الله تعالى من عوالم، نعرف بعضها معرفة ظاهرية، فيما نجهل كل شيء عن أكثرها. ولذلك وصف الباري تعالى نفسه بأنه (رَبَّ الْعَالَمِينَ).

---

(1) المرجع السابق، 7/ 310-311.

(2) قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، 8/ 326، سورة الجن.

كل الأشياء من حولنا حيّة، تعرف ربها وتسبحه، في ترانيم دائمة، وبلغات لا نفهمها.. وهذا ما يجعل من الكون كله معبداً هائلاً يُذكر فيه الله سبحانه. إنك حين تستمع إلى خرير المياه وحفيف الأشجار وصفير الرياح وزقزقة العصافير... ربما كنت تستمع إلى لغة في التسبيح لا تفقهها.

قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِى ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الحج: 18] وقال أيضاً: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا﴾ [الإسراء: 44] وقال عز من قائل عن نبيه داود: ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا ٱلْجِبَالَ مَعَهُۥ يُسَبِّحْنَ بِٱلْعَشِىِّ وَٱلْإِشْرَاقِ ۞ وَٱلطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَّهُۥٓ أَوَّابٌ﴾ [ص: 18 ـ 19].

يقول ابن كثير: «ما من شيء من المخلوقات إلا يسبح بحمد الله؛ ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾، أي: لا تفقهون تسبيحهم أيها الناس، لأنها بخلاف لغتكم. وهذا عام في الحيوان والنبات والجماد، وهذا أشهر القولين..»[1] ولذلك يرى بعض العلماء ـ بناء على عموم النصوص ـ أن كل شيء في الوجود حي، ومنهم محمد عبده الذي قال عنه تلميذه رشيد رضا: «إن الأستاذ الإمام يرى أن في الجماد حياة خاصة به، دون الحياة النباتية... سمعته منه غير مرة»[2].

لكن لا يمكن لنا أن نعرف هذه اللغة التي تسبح بها الأشياء، لصريح قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾، إلا استثناء فيكون ذلك كرامة. من ذلك ما حكاه أحد متصوفي مراكش قال: «اعتكفت في رابطة مدة وواصلت أياماً، فخرجت أنظر إلى السماء، فسمعت كل شيء يسبح حتى الحجارة والقرمد والآجر والتبن الذي في الحيطان»[3].

---

(1) تفسيره، 3/56، الإسراء 44.

(2) رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، مرجع سابق، 2/61، البقرة 164.

(3) ابن الزيات. **التشوف إلى رجال التصوف**، ص 324، الرباط: منشورات كلية الآداب، 1984. والحاكي هو أبو الحسن العربي، توفي سنة 612 هـ.

إذن ـ يقول الشيخ الشعراوي ـ: «كل شيء في هذا الكون حي، وكل شيء له حياة تناسب مهمته. فلا الجماد ميّت، ولا النبات ميت، ولا الحيوان. ولكننا لانفهم هذه الحياة»[1].

ولذلك فهذه الجمادات يمكن أن «تعقل» أشياء معينة، كما تشير إليه ظواهر النصوص: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: 72] ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُۥ خَٰشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ﴾ [الحشر: 21] ﴿وَٱلنَّجْمُ وَٱلشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾ [الرحمن: 6].

والمسلم يتعاطف مع الكون من حوله لأنه يشاركه في العبودية لخالق واحد. روى أنس بن مالك قال: خرجت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى خيبر أخدمه، فلما قدم راجعا وبدا له "أحد"، قال: هذا جبل يحبنا ونحبه[2].

أكوان أخرى

ومن مظاهر قدرة الله تعالى وسعة ملكوته أنه يخلق خلقاً آخر، ليس بالإنس ولا الجن ولا الملائكة، لا ندري ما هو وما صفته. فمن ذلك ما روي عن النبي ﷺ أن لله أرضاً مسيرة شمسنا هذه أربعين يوماً، وفيها خلق كثير لا يعصون الله، بل لا يعلمون أن الله تعالى يُعصى في الأرض. قالوا: يا رسول الله، من ولد آدم؟ قال: لا يعلمون أن الله خلق آدم. قالوا: يا رسول الله، فأين إبليس منهم؟ قال: لا يعلمون أن الله خلق إبليس، ثم تلا النبي الكريم: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 8][3].

---

(1) الشعراوي، محمد متولي. **الحياة والموت**، ص 44، القاهرة: دار أخبار اليوم، 1992.

(2) رواه البخاري في كتاب الجهاد، باب 71، ومثله في باب 74. ومالك في باب ما جاء في تحريم المدينة من كتاب الجامع في الموطأ. وغيرهما... وعند قدم جبل أحد مقابر الشهداء الصحابة الذين سقطوا أثناء المعركة.

(3) رواه الحافظ العراقي في جزء له عن عبد الله بن سلام رضي الله عنه، لكنه سكت عنه ولم يذكر شيئا عن درجته. انظر: **المغني عن حمل الأسفار**، 4/ 450. و أورده القرطبي أيضاً =

وأصح من هذا ما رواه أنس عن النبي عليه السلام من أن الجنة لا تزال تتسع حتى يبقى منها فضل، فينشئ الله خلقاً ويسكنهم ذلك الفضل[1]. والله أعلم ما طبيعة هذا الخلق وما شكله.

نظرية العوالم الممكنة

كان هذا الذي سبق عن عوالم أخرى لا نملك أن نطلع على أسرارها أو أن نفهم لغتها، لكنها أكوان موجودة وقائمة.

نعود إلى عالمنا هذا، ترى هل يمكن أن يوجد على حالة أخرى غير حالته الموجودة الآن؟

في العقيدة الإسلامية يجوز أن يخلق الله تعالى عالمنا على شكل مختلف جداً عما عهدناه وألفناه، فلا تكون الأرض كأرضنا، ولا السماء كسمائنا، ولا الشجر والحجر والبشر. . . كما عندنا أو عهدنا. وأطلق لخيالك العنان، فكل وضع غريب في الوجود هو وضع ممكن وجائز في قدرة الله تعالى.

ويَعرف البحث الفلسفي والمنطقي اليوم نظرية أطلق عليها «العوالم الممكنة»، بحيث كل عالم ممكن هو بمنزلة مجموعة من القضايا تتميز بالاتساق والاستيفاء. وأهم ما تعالجه هذه النظرية: وضع الذوات فيها. فهل الذوات تتغير بتغير العوالم، بحيث الذات «ك» تتحول إلى الذات «ل» بمجرد «انتقالها» من عالم إلى آخر. أم أن الذوات ثابتة حتى حين تكون في عوالم مختلفة. أم أن لكل ذات نظير أو شبيه في كل عالم ممكن، فتكون الذوات متشابهة لا متطابقة؟[2]

والحقيقة أن عالمنا الحاضر نفسه ينطوي على عوالم متعددة ومتنوعة.

= في **الجامع لأحكام القرآن** 10/ 54 واكتفى بنسبته إلى الماوردي، وهو في تفسيره: **نكت العيون**، 3/ 181، النحل .8. وروى مثله أيضاً أبو الشيخ في العظمة عن أبي هريرة، في باب ما ذكر من كثرة عباد الله، أحاديث 956 إلى 960، ص 324. وهما - عند الحافظ أبي الشيخ - حديثان بإسنادين مختلفين، لكنهما ضعيفين.. وأعرضت عن أخبار أخرى في هذا الباب لضعفها الشديد والذي يقرب من درجة الموضوع.

(1) رواه البخاري في الصحيح، ومسلم في باب محاجة الجنة النار، وأحمد في مسنده.

(2) عن: عبد الرحمن، طه. **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص 143-144، =

وهذا ما لاحظه بعض فلاسفة البراغماتية الذين سجلوا اختلاف عوالمنا التجريبية، بحيث إن عالَم الفيزيائي ـ مثلاً ـ يختلف عن عالم البيولوجي... ولا يمكن أن نعتبر أن واحدا فقط من هذه العوالم هو الحقيقي[1].

لماذا لا نرى عالم الغيب؟

ولعل القارئ يتساءل: لِمَ يعجز الانسان عن إبصار بعض هذه العوالم الغيبية، برغم اتصالها بحياتنا واختراقها لوجودنا؟ أي كيف نفسر هذا العجز، فهذا سؤال عن الطريقة التي حجب بها عنا الغيب، وليس عن الحكمة من هذا الحجب.

يمكن أن نجيب عن هذا السؤال بأشكال مختلفة، أقتصر من بينها على فكرة «البعد» الفضائي؛ فهي تُقرب إلى أذهاننا الجواب، حتى لو فرضنا لم تكن هي الجواب الصحيح، أعني بحسب حقيقة الأمر في ذاته.

وقد أشار الغزالي إلى هذه الفكرة، وذلك في معرض حديثه عن القدر الإلهي المهيمن على كل شيء، ونقده لميل الإنسان إلى ملاحظة أفعال البشر أو الحيوان أو الجماد... وغفلته عن فعل الله وقدرته وراء ذلك. فالذين يرون ما وراء الظاهر ـ يقول الغزالي ـ «عرفوا أن غلط الضعفاء في ذلك كغلط النملة مثلاً، لو كانت تدب على الكاغد فترى رأس القلم يسوِّد الكاغد، ولم يمتد بصرها إلى اليد والأصابع فضلاً عن صاحب اليد، فغلطت وظنت أن القلم هو المسوِّد للبياض، وذلك لقصور بصرها عن مجاوزة رأس القلم لضيق حدقتها. فكذلك من لم ينشرح بنور الله تعالى صدرُه للإسلام قصرت بصيرته عن ملاحظة جبار السماوات والأرض ومشاهدة كونه قاهراً وراء الكل، فوقف في الطريق على الكاتب، وهو جهل محض»[2]. إن النملة لا تستطيع أن ترى القلم كله، وبالأحرى لا ترى اليد، ولا الكاتب... فكأنها تعيش في فضاء ذي بعدين فقط.

= الدار البيضاء: دار الخطابي، 1987. وتُنظر أعمال:

A. Plantinga, S. Kripke, D. Lewis.

(1) Histoire de la philosophie, 7/162-163.

(2) الغزالي. **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، 4/ 264.

أما الإنسان فقد ظل قرونا طويلة يعتقد أنه يعيش في فضاء له أبعاد ثلاثة، وهو الفضاء الهندسي الأقليدي.. حتى جاءت الفيزياء النسبية لأينشتين، فأثبتت وجود بعد رابع... كما ظهرت هندسات أخرى بأبعاد كثيرة. وقد استفاد الكاتب هنتون من هذا الفتح العلمي الجديد، فطور فكرة البعد الرابع في كتابيه: 1 ـ البعد الرابع، 2 ـ عصر فكري جديد. ثم ألّف رواية تخيل فيها وجود مخلوقات عاقلة شيدت حضارة خاصة بها، ولكنها تعيش في مكان ذي بعدين فقط... فأخذ يصف أحوالها وحياتها ومشاعرها[1].

وتوسع أوسبونسكي في مثال هذا المخلوق الذي لا يعرف الارتفاع، بل فقط الطول والعرض. وبيَّن كيف ينظر مخلوق مسطح كهذا للأشياء ولقوانينها انطلاقاً من انحصار عالمه في بعدين، فهو لا يبصر مخلوقات أخرى تعيش في ثلاثة أبعاد، كالإنسان مثلاً. ولايستطيع تجاوز عقبة ما، إلا بالدوران حولها لا بالقفز عليها. وكذلك لا يفهم معنى العمق[2]. ولست أقصد بإيرادي لهذين المثلين ـ عن الغزالي وهنتون ـ أن الغيب مستورعنا بهذه الطريقة، فنحن خلقنا على وجه لا نستطيع معه إدراك عالم الغيب في حقيقته، ولذا لا نشعر به رغم قربه منا... ولن يتحقق الوعي الكامل بالغيب للإنسان قبل الموت. فهذا البحث الافتراضي يعطينا فكرة عن سبب عجزنا عن رؤية الغيب والمخلوقات الغيبية، إذ يكفي أن تتصور أن بعض الغيب يكون في خمسة أو ستة أبعاد. فهذا معناه أننا لا نعرف حقيقة هذا العالم ـ الذي له أكثر من أربعة أبعاد ـ رغم اختراقه لعالمنا الأقليدي. بل ربما كانت رؤيتنا للأشياء من حولنا كرؤية النملة لرأس القلم، ورؤية مخلوق «فلاتلاند» المسطَّح ـ الذي تخيله هنتون ـ والذي لايرى غير الأشياء المسطحة.. فالله تعالى أعلم بما حوالينا وما فوقنا... وما فينا... وهو القائل: ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدثر: 31] والقائل تعالى أيضاً: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 8].

---

(1) La vie de l'Espace, p 60-61 .- والكاتب هو Howard Hinton له رواية: An episode of Flatland.

(2) راجع التفاصيل في: La vie de l'Espace, p 90 et après. والكاتب هو Ouspensky.

الفصل الثالث

الغيـــب بين الوحـــي والعقـــل

مصادر المعرفة

المعرفة في القرآن ممكنة، وليست أملاً مستحيلاً. ولذلك أثبت متكلمو الإسلام إمكان معرفة بعض الحقائق، ورفضوا قول من قال إنه لا سبيل مطلقاً إلى إدراك الحقيقة[1]. لكنهم بالمقابل لاحظوا قصور الإدراك الإنساني ونسبيته. ولذلك كان هذا الموقف ـ من هذه الحيثية ـ وسطاً بين الارتيابية من جهة، والعقلانية الكلاسيكية من جهة أخرى.

والقرآن الكريم يجعل للمعرفة مصادر متنوعة ومختلفة، ولكنها متكاملة. فمنها الحواس: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [السجدة: 9] ومنها العقل، ويعجبني ـ في هذا المقام ـ الحساب القرآني، والذي يمكن الاحتجاج به على بعض الآراء الفلسفية التي تشك في أسس الرياضيات والحساب، وتعتبر مثلاً أنه يمكن أن يوجد عالم تكون فيه 2+2=5[2]. قال تعالى ـ في بعض أحكام الحج ـ: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَـٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ۗ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ۗ﴾ [البقرة: 195].

ومن المصادر أيضاً: الخبر الصادق، قال سبحانه: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن

---

(1) انظر: البغدادي. **الفرق بين الفرق**، ص 249، بيروت: دار الكتب العلمية، 1982.

(2) Histoire de la Philosophie,7/15.

ويظهر لي أنه ليس لهذا الشك موضع في عالمنا هذا. لكن هل يلزم أن تكون أسس الرياضيات ثابتة لا تتغير حتى في عالم آخر ووجود مخالف لما نعرف...؟

جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ﴾ [الحجرات: 6]. ولكل واحد من هذه المصادر خصائصه وشروطه.. وحدوده أيضاً. ولهذا فهي جميعاً ضرورية، تتكامل وتتعاون. وقد نبه العلماء على طبيعة كل مصدر معرفي وآفاته[1]. ويوجد في الفلسفة والفكر الإنسانيين كلام وبحث في بعض هذه المصادر، ولكن الذي يميز الدين ـ في هذا الموضوع ـ هو ترتيبه الخاص لهذه المصادر وإعطاء كل واحد منها مجالاً معيناً. فالدين مصدر للمعرفة، لكنه أوّلي وحاسم حين يتعلق الأمر بالغيب وشؤونه.

الدين مصدر المعرفة الغيبية

إن الأصل في شؤون الغيب هو أن تؤخذ من الوحي والدين، لا بمجرد مقتضيات العقل. ولذلك عرَّف بعض العلماء الغيب بأنه: كل ما أخبر به الرسول مما لا تهتدي إليه العقول[2]. وقال الإيجي: «جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الأعضاء... حق. والعمدة في إثباتها: إمكانها في نفسها، إذ لايلزم من فرض وقوعها محال لذاته، مع إخبار الصادق عنها»[3] فهذه قاعدة أهل السنة: الاحتكام في أمور الغيب إلى النصوص الشرعية، فمتى صحت وقبلها المسلمون ـ خاصة السلف منهم ـ وجب المصير إليها. ولذلك هم لا يستعملون العقل ـ في هذا الباب ـ إلا في أضيق الحدود. والمعتزلة ـ على خلاف ذلك ـ يتوسعون في تحكيم عقولهم في هذه الغيبيات، خاصة الجزئية منها، إذ لا خلاف بين المسلمين في أمهات العقائد. لكنهم ـ أي المعتزلة ـ يختلفون فيما بينهم ولا يكادون يتفقون على شيء من تفاصيل الغيب، كالصراط مثلاً[4]، فبعضهم يقول هو مستحيل عقلاً، وبعضهم يقول بل هو ممكن عقلاً، غير أنني أرد النصوص

---

(1) راجع مثلاً نقد الجصاص للمعرفة الحسية في: **أحكام القرآن**، 1/ 45، البقرة 101.

(2) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، 1/ 115، البقرة 2.

(3) المواقف وشرحها، 3/ 522-523.

(4) راجع في هذه الغيبيات، والتي تسمى أيضاً بالسمعيات: **فتاوى ابن تيمية**، 4/ 216 إلى 392.

الواردة فيه. وآخرون يقولون: بل نؤمن بهذه النصوص، ولا وجه للاعتراض عليها. والحقيقة أنه لا معنى للإيمان ببعض الغيب دون بعض. فكيف يُنكِر عذاب القبر ونعيمه... من يؤمن بالحشر والبعث والسؤال؟ فهما باب واحد، والمرء إذا آمن بالوحي والغيب، كفاه قيام الدليل بنصوص ثابتة صحيحة. فأهل السنة متفقون على القاعدة السابقة وملتزمون بها. وإنما وقع التردد في العقائد التي ثبتت بأخبار آحاد لم تصل حد التواتر ولا حتى درجة الشهرة، فقالوا لايلزم الإيمان بها، على معنى أنها ليست من أصول الغيب والإيمان الكبرى، لكنهم ما جوّزوا تكذيبها وردّها. فهذا الرأي أشبه بالتوقف. في حين قال آخرون: إن الأخبار متى صحّت ـ على منهاج علم الحديث ـ أخذنا بها، لا فرق في ذلك بين العقائديات والفقهيات.

وأكثر الغيبيات الكبيرة ثابتة بطريقين: الأول نص القرآن أو ظاهره؛ والثاني الأحاديث الصحيحة، وهي كثيرة تبلغ أحياناً درجة الاستفاضة والشهرة، وأحياناً أخرى رتبة التواتر، وقد تكون أخبار آحاد، لكنها صحيحة. مثال ذلك: الميزان. قال الله جل جلاله: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: 7 ـ 8]. فقد أنكر أكثر المعتزلة أن يكون في الآخرة ميزان حقيقي توزن به أعمال العباد، وقالوا المقصود به في الآية هو العدل، لأن الأعمال أعراض ـ لاجواهر ـ فيستحيل وزنها، لأنها لا تستقل بالوجود. أما أهل السنة فقالوا: لايستحيل وزن الأعمال، وإن كانت أعراضاً، ولعلها تُجسد أو تجعل في أجسام، ثم توزن[1]. خصوصاً أن الأحاديث ناطقة بوجود هذا الميزان يوم الحساب، كما قال النبي ﷺ: ما يوضع في الميزان يوم القيامة أثقل من خلق حسن[2]. قال الشيخ رشيد رضا في هذا المقام: «الأصل الذي عليه سلف الأمة في الإيمان بعالم الغيب: أن كل ما ثبت من أخباره في الكتاب والسنة فهو حق لا ريب فيه، نؤمن به ولا نُحكم رأينا في صفته وكيفيته. فنؤمن إذا بأن في الآخرة وزناً للأعمال قطعاً، ونرجح أنه ميزان يليق بذلك العالم يوزن به

---

(1) راجع كتب العقائد، مثل: الغزالي. **الاقتصاد في الاعتقاد**، مرجع سابق، ص 137. الطحاوي. **شرح العقيدة الطحاوية**، 2/ 608، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987.

(2) رواه أبو داود، والترمذي وصححه، وابن حبان، عن أبي الدرداء.

الإيمان والأخلاق والأعمال، لا نبحث عن صورته وكيفيته... وإذا كان البشر قد اخترعوا موازين للأعراض، كالحر والبرد، أفيعجز الخالق الباري القادر على كل شيء عن وضع ميزان للأعمال النفسية والبدنية المعبر عنها بالحسنات والسيئات؟... (و) حكمة وزن الأعمال بعد الحساب أنه يكون أعظم مظهر لعدل الرب تبارك وتعالى، أي ولعلمه وحكمته وعظمته في ذلك اليوم العظيم، إذ يرى فيه عباده ـ أفراداً وشعوباً وأمماً ـ ذلك بأعينهم...»[1].

ومما يؤكد بقاء الدين مصدراً أولاً لمعرفة الغيب أن أقرب مجالات البحث الإنساني إلى هذا الموضوع ـ وهو الباراسيكولوجيا المعاصرة ـ لم يتقدم كثيراً، ولم يزد على إثباته لوجود ظواهر غير طبيعية في الوجود، دون أن يفسرها مثلاً. فمن الواضح هنا أنه من الصعوبة ـ أو الاستحالة ـ بمكان أن نصل بإمكانياتنا العقلية والنفسية إلى معرفة متكاملة عن عالم الغيب الأخروي. توجد أفكار ومحاولات، بعضها مهمّ كأفكار كارينكتون، ولكنها لا تستطيع أن تقدم لنا علماً كافياً بعالم ما بعد الموت مثلاً[2]. ولا بأس ـ في نظري ـ من الاستمرار في هذه الجهود ـ التي تحتضنها اليوم الباراسيكولوجيا ـ، لكن سيظل الدين هو المرجع الأول والأخير لكل عقيدة تتعلق بعوالم الغيب، عقيدة تريح الإنسان الذي يسأل بلهفة عن أسرار وجوده، والذي لا يتسع عمره القصير لانتظار ما سيسفر عنه العلم بصددها، ربما بعد مئات السنين أو آلافها... هذا إن أسفر عن شيء[3]. إذن فقضايا الغيب تؤخذ عن الشارع، وفي حدود ما ثبت عنه، فهي لذلك توقيفية لا توفيقية، فلا يزاد فيها ولاينقص، كما لا يُتعرض لها بالعقل المحض.

العقل لايغني عن الرسالة

ونظراً لقصور العقل عن بلوغ كثير من الحقائق، فإنه يعجز لوحده عن

---

(1) رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، مرجع سابق، 8/ 323-324

(2) راجع فصل «الأبحاث العلمية المعاصرة» في: L'Au-Delà, p 96 à 109.

(3) وهذا في أحسن أحوال الثقة بالعقل. والراجح-دينيا وفلسفيا- أن طبيعة العقل نفسه تمنعه من اختراق الغيب، مهما كانت درجة التقدم العلمي للإنسان.

التمييز بين الخير والشر، أو بين الحق والباطل. كما يعجز عن معرفة عالم الغيب وسر وجود الإنسان في الأرض ومصيره بعد الموت. . . ونحو ذلك مما نرجع فيه إلى الأنبياء. ولذلك فإن معنى النبوة ـ أو الرسالة ـ «هو أنها هداية عليا للبشر لا تغنيهم عنها هدايات الحواس الظاهرة والباطنة، ولا هداية العقل، فإن هذه هدايات شخصية فردية، وتلك هداية لنوع الإنسان في جملته»[1] وقد يُعترض على هذا بأنه إذا كان ما يجيء به الرسل موافقاً للعقل، ففيه غناء عن إرسالهم. وإن جاءوا بما يخالفه فهو من التكليف بما لا يطاق. والجواب من وجوه كثيرة، منها أن فيما تأتي به الرسل أمور أخرى لا تتعارض مع العقل، ولكنه لوحده لا يستطيع أن يصل إليها، مع إمكانها في نفسها. ثم ما المانع أن يكون للإنسان مصدران يوجهانه: الدين والعقل. وإذا أمكن للبشر أن يستغنوا بعقولهم عن النبوات، فأين كانت هذه العقول حين عبدت البشرية الأصنام، واعتنقت الأساطير والخرافات ردها طويلاً من الزمان. . . بل لا يزال قسم منها ـ بآسيا وإفريقيا ـ على ذلك أو بعضه.

وقد فصّل الشيخ محمد عبده بعض هذه القضايا تفصيلاً حسنا، فقال: إن العلوم والمعارف التي نحتاج إليها في حياتنا أقسام متعددة. منها ما لا نحتاج فيه إلى معلم كالمحسوسات والوجدانات. ومنها ما لا مطمع لأحد في الوصول إليه، كاكتناه ذات الله تعالى وصفاته، وككيفية التكوين والإيجاد الأول، المعبر عنه بسر القدر. ومنها ما يتيسر للناس أن يعرفوه بالاستدلال والتجربة كالعلوم الرياضية والتجريبية. . . ومنها ما يجب علينا تجاه الخالق العظيم، في حكمة خلقنا ومراده منا وما يتبع ذلك من أمر مصيرنا، وما يجب علينا له من الشكر والعبادة. فلنا على هذا شعور مجمل وعام، هو المعبر عنه بالفطرة. لكنه مبهم غير كاف. ولهذا وقعت الأمم في الحيرة والخطأ لجهلها بالصلة الصحيحة بين الخالق والمخلوق، فكثرت الاعتقادات الفاسدة. والحواس والعقل لا يدركان الصواب في هذه القضايا، فلا شك احتاج الإنسان إلى عقل آخر يدرك به ما يعوزه منها. وهذا العقل هو النبي المرسل. والقسم الخامس من المعارف هو ما

---

(1) رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، مرجع سابق، 1/220. البقرة 23-24.

يستطيع العقل البشري إدراك الفائدة منه، ولكنه عرضة للخطأ فيه دائماً لما يعرض له من الأهواء والشهوات التي تغشي بصره، فتحول دون وصوله إلى الحقيقة. ومن ذلك كثير من شؤونه الاجتماعية والمالية والقانونية... خاصة الأمهات منها[1]. قال الشيخ: «فما يمكن للإنسان أن يصل إليه بنفسه لا يطالَب الأنبياء ببيانه، ومطالبتهم به جهل بوظيفتهم وإهمال للمواهب والقوى التي وهبه الله إياها، ليصل بها إلى ذلك. وكذلك لا يطالبون بما يستحيل على البشر الوصول إليه، كقول بعض بني إسرائيل لموسى: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [البقرة: 55]. وأما ما كان إدراكه ممكناً وكسبه بالحس والعقل متعذراً أو تحديده متعسراً، فهو الذي نحتاج فيه إلى هاد مخبر عن الله تعالى لنأخذه عنه بالإيمان والتسليم. ولذلك قلنا إن الرسول عقل للأمة وهداية، وراء هداية الحواس والوجدان والعقل»[2].

إن الإسلام حين يقرر أن العقل وحده لا يكفي في حياة الإنسان... خصوصاً في أمور الاعتقاد... فليس لأنه يلغي العقل، بل لأنه يوجهه لما يصلح له.

الإيمان بالغيب توجيه لطاقة العقل

إذ لاشك أن الإسلام احترم العقل وأقرّ بفضله، والنصوص كثيرة في التنويه بأهل الفكر والنظر والاعتبار... لا يحتاج معها إلى الأحاديث «الموضوعة»[3].

---

(1) رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، مرجع سابق، 2/ 198-199. البقرة 188.

(2) المرجع السابق، 2/ 200.

(3) قال ابن القيم: أحاديث العقل كلها كذب، كقوله: لما خلق الله العقل، قال له أقبل... فقال: ما خلقتُ خلقا أكرم عليَّ منك. وقد اشتهرت هذه الأحاديث بكتاب العقل، قال الدارقطني: كتاب العقل وضعه أربعة. وكذلك نقل ابن القيم عن أبي الفتح الأزدي أنه قال: لايصح في العقل حديث. ومنها: إن الرجل ليكون من أهل الصلاة والجهاد، وما يجزى إلا على قدر عقله. راجع: المنار المنيف، ص 65. لكن يبدو أن في هذه الأحكام شدة، وأن بعض أحاديث العقل ليست موضوعة بل ضعيفة، ومن ذلك ما أورده ابن أبي الدنيا في كتابه: **العقل وفضله**، ضمن موسوعة رسائله، الرسالة الخامسة.

وقد أمر الله تعالى الإنسان باستعمار الأرض، وزوده لأجل ذلك بهذه الآلة الفذة التي هي العقل. فالكون مسرح لمعرفة الإنسان، وهو مخلوق له، ممهد له، ميسر له اكتشافه. . . لأن الإنسان هو المقصود من العالم، وما عداه من الموجودات كان لأجله. ومن هذا المعنى استخرج ابن رشد «دليل العناية» واستعمله في إثبات وجود الباري[1].

ولكن هذا الإنسان ـ القادر على فهم الكون من حوله ـ يعجز عن اختراق عالم الغيب. وتلك إحدى مفارقات العقل البشري، فهو يبدع في عالم المادة ويحقق فيه إنجازات كبيرة. . . لكنه يفشل في إدراك عالم المعاني، ومنه عالم الإنسان. فالأول مجاله الحقيقي، بخلاف الثاني. لهذا يقول ألكسيس كاريل ـ صاحب جائزة نوبل في البيولوجيا ـ: إن الإنسان المعاصر الذي ذهب بعيداً في العلوم التجريبية لم يفعل شيئا لفهم نفسه، فبقي «الإنسان ذلك المجهول»[2]. ولذلك كان الإيمان بالغيب ـ في حدوده الشرعية ـ حفظاً لطاقة العقل وتوجيهاً لها، لا حجراً عليه أو تضييقاً لحريته. فدور هذا الإيمان ـ كما يقول سيد قطب ـ هو أن «تصان الطاقة الفكرية المحدودة المجال عن التبدد والتمزق والانشغال بما لم تخلق له، وما لم توهب القدرة للإحاطة به، وما لايجدي شيئا أن تنفق فيه. إن الطاقة الفكرية التي وهبها الإنسان، وهبها ليقوم بالخلافة في هذه الأرض، فهي موكلة بهذه الحياة الواقعة القريبة، تنظر فيها، وتتعمقها وتتقصاها، وتعمل وتنتج، وتنمي هذه الحياة وتجملها، على أن يكون لها سند من تلك الطاقة الروحية التي تتصل مباشرة بالوجود كله وخالق الوجود، وعلى أن تدع للمجهول حصته في الغيب الذي لا تحيط به العقول. فأما محاولة إدراك ما وراء الواقع بالعقل المحدود الطاقة. . . فهي محاولة فاشلة أولاً، ومحاولة عابثة أخيراً. فاشلة لأنها تستخدم أداة لم تخلق لرصد هذا المجال. وعابثة لأنها تبدد طاقة العقل التي لم تخلق لمثل هذا المجال. ومتى سلم العقل البشري بالبديهة العقلية الأولى، وهي أن المحدود لا يدرك المطلق، لزمه ـ احتراماً لمنطقه ذاته ـ أن يسلم بأن إدراكه للمطلق مستحيل؛ وأن عدم إدراكه للمجهول

---

(1) راجعه في كتب ابن رشد الحفيد، خاصة: **مناهج الأدلة**.

(2) هذا عنوان كتابه الذي فصّل فيه هذه القضية: L'Homme, cet inconnu

لا ينفي وجوده في ضمير الغيب المكنون؛ وأن عليه أن يكل الغيب إلى طاقة أخرى غير طاقة العقل؛ وأن يتلقى العلم في شأنه من العليم الخبير الذي يحيط بالظاهر والباطن، والغيب والشهادة. وهذا الاحترام لمنطق العقل في هذا الشأن هو الذي يتحلى به المؤمنون، وهو الصفة الأولى من صفات المتقين»[1].

وقد كان للعلماء ـ عبر تاريخ الإسلام ـ موقف ثابت وعميق الدلالة في موضوع علاقة العقل بما وراء الطبيعة، لخصه خواجه زاده بقوله: «. .إذ الأمور الإلهية عويصات تتأبى أن تستقل بإدراكها عقول البشر، ومعضلات لا يتأتى أن يتوصل إليها بمجرد الفكر والنظر. . . [و] الفلاسفة قد تعمقوا في النظر والاستدلال، وجعلوا العقل في حقائق الأمور ـ وإن كانت من الإلهيات ـ حاكماً على الإطلاق، مدركاً بالاستقلال. ولم يلتفتوا إلى ما نطق به الوحي الصريح، مع أن ما يخالفه ليس مقتضى النظر الصحيح»[2].

إن هذه الجماعة من المتفلسفة «ظلت تجاهد بعقولها المحدودة لإدراك غير المحدود من ذاته تعالى، والمعرفة الحقيقية المغيبة، عن غير طريق الكتب المنزلة. وكان منهم فلاسفة حاولوا تفسير هذا الوجود وارتباطاته، فظلوا يتعثرون كالأطفال الذين يصعدون جبلاً شاهقاً لا غاية لقمته، أو يحاولون حل لغز الوجود وهم لم يتقنوا بعد أبجدية الهجاء! وكانت لهم تصورات مضحكة ـ وهم كبار فلاسفة ـ، مضحكة حقاً حين يقرنها الإنسان إلى التصور الواضح المستقيم الجميل الذي ينشئه القرآن، مضحكة بعثراتها، ومضحكة بمفارقاتها، ومضحكة بتخلخلها، ومضحكة بقزامتها بالقياس إلى عظمة الوجود الذي يفسرونه بها. . .»[3].

وأحد العناصر الأساسية لهذا الموقف «العقلاني» العظيم من العقل وطبيعته وحدوده، هو التمييز في علوم الفلاسفة الأقدمين بين الإلهيات وغيرها، من الطبيعيات والرياضيات. يقول ابن الجوزي: «إنما تمكن إبليس من التلبيس على الفلاسفة، من جهة أنهم انفردوا بآرائهم وعقولهم، وتكلموا بمقتضى ظنونهم

(1) قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، 1/40-41، البقرة 2.
(2) خواجه زاده. **تهافت الفلاسفة**، ص 59، بيروت: الدار العالمية، 1983.
(3) قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، 8/327، سورة الجن.

من غير التفات إلى الأنبياء. . . وهؤلاء [أي قدماء الفلاسفة] كانت لهم علوم هندسية ومنطقية وطبيعية واستخرجوا بفطنهم أموراً خفية، إلا أنهم لما تكلموا في الإلهيات خلطوا، ولذلك اختلفوا فيها، ولم يختلفوا في الحسّيات والهندسيات. . . وسبب تخليطهم أن قوى البشر لا تدرك العلوم إلا جملة، والرجوع فيها إلى الشرائع»[1].

إن توجيه العقل ـ بإبعاده عن الغيب ـ ليس حجراً عليه، بل هو تحرير له. ولذلك كان خضوع العقل للوحي ـ المصدر الحقيقي لمعارفنا عن عوالم الغيب ـ تحريراً له وتكريماً، لأنه إن لم يخضع للوحي خضع لغيره من العقول البشرية. وبعض الفلاسفة أو المفكرين حين يقصي الوحي من حياتنا، فلأنه يقترح علينا أن نحتكم إلى عقله هو الذي يصبح ـ هو الآخر ـ نوعاً من الوحي، والفرق أن الوحي الأول إلهي، والثاني بشري. إن منصة التحكيم لا تحتمل الفراغ، ولا بد أن يكون على رأسها أحد: إما الوحي، وإما بعض العقول البشرية التي تفرض رؤاها على غيرها.

أما الفلاسفة الإسلاميّون الذين خاضوا في الإلهيات والغيبيات ـ خلافاً للتوجيهات القرآنية الواضحة في الموضوع ـ، فإن التاريخ يشهد على أن عملهم هذا لم يسهم في تقدم العلوم والمعارف في الحضارة الإسلامية. ولو أنهم وجَّهوا جهودهم العقلية الكبيرة إلى علوم الرياضيات والفيزياء والطبيعيات. . . ربما حققت الحضارة العربية ـ الإسلامية هذه الثورة العلمية التي وصلت إليها أوروبا، لا بتأملات أفلاطون وأرسطو. . . بل بعلوم غاليلي ونيوتن. . .

قاعدة في أن الغيب ليس محالا عقلا

وإذا كان من الخطأ تعريف الغيب بأنه ما يقابل الواقع، لأن الغيب واقع، فكذلك لا تصح مطابقة الغيب بـ«اللاعقلاني»، لسبب بسيط هو أنه لا يوجد في أحكام العقل ما يضاد وجود الغيب. يقول رشيد رضا ـ في تلخيص هذه القاعدة

---

(1) مختصراً من: **تلبيس إبليس**، ص 58، 61، 62. ولعل القارئ يلاحظ الشبه الكبير بين هذا الموقف الإبستمي الإسلامي القديم وبين المنطلق النقدي لفلسفة كانط.

الكبيرة ـ: «ليس في الإسلام شيء يحكم العقل باستحالته، وإنما فيه أخبار عن عالم الغيب لا يستقل العقل بمعرفتها، لعدم الاطلاع على ذلك العالم، ولكنها كلها من الممكنات التي أخبر بها الوحي فصدقناه. فالإسلام لا يكلف أحداً أن يأخذ بالمحال»[1]. ولذلك يخبر القرآن عن المشركين أنهم وإن كذبوا بالآخرة، إلا أنهم ليسوا على يقين من صحة موقفهم هذا: ﴿بَلِ ٱدَّٰرَكَ عِلۡمُهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِۚ بَلۡ هُمۡ فِي شَكّٖ مِّنۡهَاۖ بَلۡ هُم مِّنۡهَا عَمُونَ﴾ [النمل: 66][2] لأن الآخرة ليست مستحيلة عقلاً.

فالوحي الصحيح لا يتناقض أبداً مع العقل الصريح، بل هما متوافقان، لأن كليهما من الله تعالى، ومن آثاره في الوجود، فهو الخالق لكل شيء، وهو القائل: ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾ [النساء: 81]. يقول محمد البهي: «وأمران شأنهما هذا الشأن لابد أن يتفقا في التحديد الإجمالي ـ على الأقل ـ لطريق الإنسان في حياته وغايته في وجوده. فإن بدا أن هناك اختلافاً بين تطبيق رسالة الوحي واستخدام العقل، كان منشأ هذا الاختلاف: إما تحريف رسالة الوحي، أو سوء استخدام العقل. والمحرِّف... هو الإنسان، هنا وهناك»[3]. ولذلك ألف ابن رشد: «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال». وبعده ألف ابن تيمية: «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول»، أو«درء تعارض النقل والعقل».

والذي يَتصور وقوع تعارض بين الوحي والعقل في قضية محددة يخطئ، لأنه أسقط من حسابه عامل تعدد العقلانيات واختلافها، فهو يظن أن العقلانية خط سكوني واحد لا يتغير. ثُم هو يفترض أن الحدود بين ما هو عقلاني وغير عقلاني حدود ثابتة ونهائية، وهذا أمر ـ كما يقول طه عبد الرحمن ـ «ينقضه واقع تطور المعارف الإنسانية، بحيث لا نجانب الصواب إن قلنا بأن «العقلانية»

(1) رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، مرجع سابق، 6/ 31-32.

(2) المعنى: بل اجتمع علمهم على أن الآخرة لا تكون، أي فلم يعتقدوها، لكنهم ـ في الواقع ـ في حيرة لأنه لا دليل لهم. عن: مراح لبيد، 2/ 132، النمل 68.

(3) البهي، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث، وصلته بالاستعمار الغربي**، مرجع سابق، ص 158، 159.

و«اللاعقلانية» إن هما إلا طرفان متقابلان لسلم واحد، بينهما مراتب لا حصر لها، تتزايد أو تتناقص فيها درجة العقلانية أو اللاعقلانية»[1]. ولذلك لاتوجد حدود فاصلة بين النظر العقلي والدين، و«تدخل القيم الدينية في تكوين النظر العقلي أمر لايمكن إنكاره ولاضبطه»، وما المفهوم الفلسفي للظاهرة ـ مثلاً ـ ببعيد عن معنى «التجلي» الديني[2].

لهذا كانت العقلية الإسلامية عقلية «غيبية علمية»، تجمع بين الإيمان بالغيب، والتشبع بروح العلم ومناهجه. يقول سيد قطب في تفسير ذلك: «إن العقلية الإسلامية لتجمع بين الاعتقاد بالغيب المكنون الذي لا يعلم مفاتحه إلا الله، وبين الاعتقاد بالسنن التي لا تتبدل، والتي تُمْكِن معرفة الجوانب اللازمة منها لحياة الإنسان في الأرض، والتعامل معها على قواعد ثابتة. فلا يفوت المسلم العلم البشري في مجاله، ولا يفوته كذلك إدراك الحقيقة الواقعة؛ وهي أن هنالك غيباً لا يُطلع الله عليه أحداً، إلا من شاء، بالقدر الذي يشاء»[3].

والقرآن الكريم لاينفي العلوم الظاهرة التي يصل إليها الإنسان بعقله وبحثه وتجربته، وإنما ينكر عليه اكتفاءه بها وإلغاءه لغيرها من المعارف، وعلى رأسها ما يتعلق بالغيب: ﴿وَعْدَ ٱللَّهِ لَا يُخْلِفُ ٱللَّهُ وَعْدَهُۥ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۞ يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ﴾ [الروم: 6 ـ 7] يقول ابن عاشور مفسراً: «وصف حالة علمهم كلِّها بأن قصارى تفكيرهم منحصر في ظواهر الحياة الدنيا غير المحتاجة إلى النظر العقلي، وهي المحسوسات والمجربات والأمارات، ولا يعلمون بواطن الدلالات المحتاجة إلى إعمال الفكر والنظر... والكلام يشعر بذم حالهم، ومحط الذم هو جملة: ﴿وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ﴾. فأما معرفة الحياة الدنيا فليست بمذمة، لأن المؤمنين كانوا أيضاً يعلمون ظاهر الحياة الدنيا، وإنما المذموم أن المشركين يعلمون ما هو ظاهر من أمور الدنيا، ولا يعلمون أن وراء عالم المادة عالماً آخر هو عالم

(1) عبد الرحمن، طه. **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص 161-162.
(2) المرجع السابق، ص 163.
(3) قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، 3/ 263، الأنعام 60.

الغيب»[1]. ويقول سيد قطب ـ في السياق نفسه ـ: «ظاهر الحياة الدنيا محدود صغير، مهما بدا للناس واسعاً وشاملاً، يستغرق جهودَهم بعضُه، ولا يستقصونه في حياتهم المحدودة. والحياة كلها طرف صغير من هذا الوجود الهائل... والذي لا يتصل قلبه بضمير ذلك الوجود، ولا يتصل حسه بالنواميس والسنن التي تصرفه، يظل ينظر وكأنه لا يرى، ويبصر الشكل الظاهر والحركة الدائرة، ولكنه لا يدرك حكمته، ولا يعيش بها ومعها. وأكثر الناس كذلك، لأن الإيمان الحق هو وحده الذي يصل ظاهر الحياة بأسرار الوجود...»[2].

دور العلم الحديث في تقريب بعض مفاهيم الغيب إلى العقل

إن منجزات العلم الحديث واكتشافاته تساعد في تقريب بعض شؤون الغيب إلى الذهن الإنساني. فعلم الفلك ـ مثلاً ـ بحديثه عن الكواكب والشموس والأجرام والثقوب السوداء ـ أو مقابر النجوم ـ... يعطينا فكرة عن سعة عالم الآخرة... وهي سعة هائلة تَذكرها النصوص... ولذلك قال رشيد رضا: «لايوجد علم أدل على عظمة الخالق وقدرته وسعة علمه ودقة حكمته من علم الفلك»[3]. واكتشاف البيولوجيا لأنواع من الكائنات الدقيقة التي لا تُرى بالعين المجردة كالميكروبات... يدل على إمكان وجود كائنات أخرى لا نستطيع إبصارها حتى بالمجهر، كالجن الذين يقول فيهم الله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمۡ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنۡ حَيۡثُ لَا تَرَوۡنَهُمۡۗ﴾ [الأعراف: 26][4] ولو أن أحداً حدث الناس عن الفيروسات ـ منذ بضعة قرون ـ لعدوه مجنوناً، وقالوا كيف توجد آلاف من الأحياء ـ لا نراها ـ في نقطة ماء؟ وكذلك الكهرباء وقوتها وسرعتها وسريانها في الأشياء... والجاذبية وتأثيرها عن بعد... والمغناطيس وحقله... كل ذلك يمكن أن يقرب لأذهاننا أشياء من الغيب... رغم أنه ليس بين عالمي الشهادة والغيب إلا الشبه السطحي في بعض الأمور.

---

(1) ابن عاشور، محمد. **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، 21/ 49-50.
(2) قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، 6/ 440.
(3) رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، مرجع سابق، 9/ 573، خلاصة سورة الأعراف.
(4) هذا مجرد مثال لإمكان وجود خلق لا نراه، وليس الجن هو الميكروب بحال.

والمقصود ـ كما قال صاحب المنار ـ أننا «نقول اليوم: إن العلوم الكونية لم تُبق شيئاً من أخبار عالم الغيب غريباً إلا وقربته إلى العقل، بل إلى الحس تقريباً؛ بل ظهر من الاختراعات المادية المشاهدة في هذا العصر ما كان يعد عند الجماهير محالاً في نظر العقل، لا غريباً فقط»[1].

لكن قد يظن بعض الناس أن القرآن قد احتوى على بعض ما يخالف العقل، وأن ذلك هو المتشابه، وتلك الآيات هي المتشابهات.

العقـــل والمتشابـــه

وصف الله تعالى كتابه الكريم بأن منه محكماً ومتشابهاً، والقسم المتشابه فيه لا سبيل إلى علمه، أو يمكن ذلك فقط لنخبة خاصة من أهل العلم. فما هو المتشابه، وما علاقته بالعقل الإنساني؟

إن الجواب عن هذا السؤال يقتضي التعرض لأهم آية قرآنية في الموضوع: قال سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ۞ رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ﴾ [آل عمران: 7 ـ 9].

وقد انقسم جمهور العلماء والمفسرين في الآية على مذهبين، بعد اتفاقهم على أن المحكم هو الذي اتضحت دلالته واستقرت، ولم يكن فيه إشكال:

المذهب الأول: المتشابه هو الذي خفيت دلالته:

أي أن المراد منه غير واضح بأول النظر، بل يحتاج لكشفه إلى مجهود وفكر وبحث، وهو متفاوت بقدر غموض المتشابه وإشكاله. ولذلك يوجد دائماً في الناس من يعرف المقصود بالآيات المتشابهة، وهم الذين وصفتهم الآية بالرسوخ في العلم. قال ابن قتيبة: «لسنا ممن يزعم أن المتشابه في القرآن لا

---

(1) رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، مرجع سابق، 1/220، البقرة 23-24. وانظر أيضا: 8/366 فما بعدها، الأعراف.

يعلمه الراسخون في العلم، وهذا غلط من متأوِّليه على اللغة والمعنى. ولم ينزل الله شيئا من القرآن إلا لينفع به عباده، ويدل به على معنى أراده... وهل يجوز لأحد أن يقول: إن رسول الله ﷺ لم يكن يعرف المتشابه؟ وإذا جاز أن يعرفه مع قول الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ جاز أن يعرفه الربانيون من صحابته... (و) لم نر المفسرين توقفوا عن شيء من القرآن فقالوا: هذا متشابه لا يعلمه إلا الله، بل أمَرّوه كله على التفسير، حتى فسروا الحروف المقطعة في أوائل السور»[1]. ولذلك يقف هؤلاء عند كلمة: والراسخون في العلم، من قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: 7] ويكون ما بعده في معنى الحال، كأنه يقول: والراسخون في العلم قائلين آمنا به...[2]، وهذه قراءة ثابتة. وقد أثبت الله تعالى للراسخين في العلم فضيلة، ووصفهم بالرسوخ، فآذن بأن لهم مزية في فهم المتشابه[3].

المذهب الثاني: المتشابه ما لا سبيل إلى معرفته واستأثر الله بعلمه:

وذلك كأخبار الآخرة وأحوالها، ووقت قيام الساعة وعلاماتها الكبرى كياجوج وماجوج وخروج الدجال، والحروف المقطعة في أوائل السور... فهذه لا نعرفها ولا نستطيع معرفتها، بل يجب أن لا نطلب ذلك. ولذا ذم القرآن طلب المتشابه: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ﴾ [آل عمران: 7] ومدح الله تعالى الراسخين في العلم بالإيمان، ولو عرَفوا معنى المتشابه على التفصيل ما كان لمدحهم بالإيمان مزية، لأن كل من عرف شيئاً على وجه التفصيل آمن به ولا بد[4]. وقد يوصف بالرسوخ من يفرق بين ما يستقيم تأويله، وما لا مطمع في تأويله[5]. وهؤلاء يقفون في القراءة على قوله تعالى:

---

(1) ابن قتيبة. **تأويل مشكل القرآن**، ص 72-73، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1964؛ وانظر: ابن تيمية. **الفتاوى**، 13 / 275، 285.

(2) المرجع السابق، ص 73؛ البغوي. **معالم التنزيل**، مرجع سابق، 3/ 10.

(3) ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، 3/ 164-165.

(4) راجع: البغوي. **معالم التنزيل**، مرجع سابق، 3/ 8؛ الرازي. **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، 7/ 191-192؛ ابن عطية. **المحرر الوجيز**، مرجع سابق، 3/ 17؛ **جامع البيان**، مرجع سابق، 3/ 107. كلها عند تفسير الآية.

(5) ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، 3/ 165؛ وانظر: البغوي. **معالم التنزيل**، 3/ 11.

﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾، وما بعده جملة استئنافية ابتدائية. أي قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾[1].

ما هي الحكمة في إنزال المتشابه؟

والجواب عن هذا يختلف باختلاف المذهبين. فعلى الأول ـ أي المتشابه هو الخفي الدلالة ـ تكون الغاية هي إظهار فضيلة العالِم بالنظر والبحث، «ولو كان كل فن من العلوم شيئاً واحداً، لم يكن عالم ولا متعلم، ولا خفي ولا جلي»[2]. قال الرازي ـ ضمن فوائد المتشابه: «الوجه الثالث أن القرآن إذا كان مشتملاً على المحكم والمتشابه افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل، وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ويصل إلى ضياء الاستدلال والبينة. أما لو كان كله محكماً لم يفتقر إلى التمسك بالدلائل العقلية، فحينئذ كان يبقى في الجهل والتقليد»[3] أما على الرأي الثاني فتكون الحكمة من ذكر المتشابه في القرآن هو اختبار العباد ليظهر هل يؤمنون به ويسلمونه، أم يزيغون عنه. ولذلك عرّف بعضهم المتشابه بأنه: ما أُمرتَ أن تؤمن به وتَكِل علمه إلى عالمه[4]. وقال الزركشي: من الحِكم «إنزاله ابتلاء وامتحاناً بالوقف فيه والتعبد بالاشتغال من جهة التلاوة وقضاء فرضها، وإن لم يقفوا على ما فيها من المراد الذي يجب العمل به... ويجوز أن يمتحنهم بالإيمان بها...»[5] وزاد الشيخ عبده هذا المعنى إيضاحاً بقوله: «إن الله أنزل المتشابه ليمتحن قلوبنا في التصديق به، فإنه لو كان كل ما ورد في الكتاب معقولاً واضحاً لا شبهة فيه عند أحد من الأذكياء ولا من البلداء، لما كان في الإيمان شيء من معنى الخضوع لأمر الله تعالى والتسليم لرسله»[6].

---

(1) البغوي. **معالم التنزيل**، مرجع سابق، 3/ 10؛ أبو السعود. **إرشاد العقل السليم**، مرجع سابق، 1/ 218.

(2) ابن قتيبة. **تأويل مشكل القرآن**، مرجع سابق، ص 62؛ وانظر أيضا: رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، مرجع سابق، 3/ 170-171.

(3) الرازي. **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، 7/ 186. آل عمران 7.

(4) **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، 2/ 81.

(5) المرجع السابق، 2/ 81.

(6) رضا، محمد رشيد. **تفسير المنار**، مرجع سابق، 3/ 170.

لايحتاج في التكليف إلى المتشابه

على أن المتفق عليه بين العلماء أن التكليف لا يتوقف على معرفة المتشابه وإدراكه. ولذلك فالتعبير بـ«أم الكتاب» عن الآيات المحكمات الواضحات، و«أم الشيء» معظمه... هذا التعبير إشارة إلى أن القرآن الكريم قد أوضح وفصَّل ما يحتاج إليه الإنسان في دنياه وآخرته، مما تقوم به الحجة. وغير ذلك قد يكون بعضه متشابها لأنه لا دور كبير له في مهمة الاستخلاف.

وقد ضرب الإمام الطبري لهذا المعنى مثلاً، وهو قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِيٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًاۗ﴾ [آل عمران: 158] وأخبر النبي عليه السلام أن تلك الآية طلوع الشمس من مغربها... قال الطبري: «الذي كانت بالعباد إليه الحاجة من علم ذلك هو: العلم منهم بوقت نفع التوبة بصفته، بغير تحديده بعد بالسنين والشهور والأيام. فقد بيّن الله ذلك لهم بدلالة الكتاب وأوضحه لهم على لسان رسوله ﷺ مفسّرا. والذي لا حاجة لهم إلى علمه منه هو: العلم بمقدار المدة التي بين وقت نزول هذه الآية ووقت حدوث تلك الآية[1]، فإن ذلك مما لا حاجة بهم إلى علمه في دين ولا دنيا، وذلك هو العلم الذي استأثر الله جل ثناؤه به دون خلقه فحجبه عنهم، وذلك وما أشبهه هو الذي طلبت اليهود معرفته في مدة محمد ﷺ وأمته من قِبل قوله: الم، والمص، والر....»[2].

المتشابه ابتلاء للعقل

وهذا المعنى ينكشف ببحث العلاقة بين المتشابه والعقل، وهذه المسألة بالذات ـ وموضوع المتشابه بصفة عامة ـ من أعقد قضايا أصول الدين وأغمضها. ولكن لابأس أن أقول فيها رأياً:

(1) المقصود بالآية الأولى قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ ...﴾. والآية الثانية هي طلوع الشمس من المغرب لا المشرق. ومعنى كلام الطبري أن الذي يحتاج الناس إليه هو معرفة متى تنفع التوبة، فقيل لهم قبل طلوع الشمس من جهة الغرب. بينما هم لايحتاجون إلى معرفة متى سيحدث هذا الطلوع وفي أي سنة.

(2) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان**، 3/ 108. آل عمران 7.

المتشابه قسمان:

1 ـ ما خالف ظاهر العقل، وذلك مثل الآيات التي يفيد ظاهرها التجسيم: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَـٰهَا بِأَيْيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ [الذاريات: 47]، ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَـٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: 27] وكقوله تعالى في عبده عيسى بن مريم: ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء: 171][1]. قال الرازي ـ في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [البقرة: 269] ـ: «هذا ثناء من الله تعالى على الذين قالوا آمنا به... فيعلمون الذي يطابق ظاهرُه دلائلَ العقول فيكون محكماً. وأما الذي يخالف ظاهرُه دلائل العقول فيكون متشابهاً. ثم يعلمون أن الكل كلام من لا يجوز في كلامه التناقض والباطل، فيعلمون أن ذلك المتشابه لا بد وأن يكون له معنى صحيح عند الله تعالى»[2]. ثم اختلف العلماء في معنى الرسوخ في العلم في هذه الحالة، هل هو بتمييز المتشابه عن المحكم، ثم تفويض العلم بالأول إلى الله سبحانه، أم هو بتفسير المتشابه ومعرفته؟[3] والمتشابه هنا لا يخالف صريح العقل، بمعنى المناقضة التامة، فهذا لا يوجد في القرآن ولا في السنة الثابتة، فمهما قلبتَ النظر فيهما لن تجد فيهما «المستحيل عقلاً»، إنما تجد نصوصاً قد تختلف مع ظواهر بعض العقول، أو ـ على الأصح ـ مع بعض عادات العقل في التفكير والتفهم.

2 ـ ما عجز العقل عن معرفته، واستأثر الله تعالى بعلمه من دون خلقه. ولذلك ذكر الرازي من الأقوال في تفسير المتشابه: «القول الرابع: إن كل ما أمكن تحصيل العلم به سواء كان ذلك بدليل جلي، أو بدليل خفي، فذاك هو المحكم. وكل ما لا سبيل إلى معرفته فذاك هو المتشابه»[4]. وهذا يتنوع إلى قسمين بحسب متعلق هذه المعرفة:

أ ـ حقيقة المتشابه: فهنا يجهل العقل الحقيقة مطلقاً، لكنه مع ذلك له حالتان:

---

(1) انظر: ابن عطية. **المحرر الوجيز**، 3/ 15. أبو السعود. **إرشاد العقل السليم**، 1/ 218.

(2) الرازي. **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، 7/ 194. آل عمران.

(3) رضا، محمد رشيد. **المنار**، 3/ 168.

(4) الرازي. **مفاتيح الغيب**، مرجع سابق، 7/ 185.

أ ـ 1 ـ إما أن يكون له شعور بالمتشابه على الجملة، بحيث يفهمه فهماً ما، ولو بمجرد معرفة الأسماء. وهذا كأحوال الآخرة وصفاتها وما سيجري فيها، وكالقدر وسره، وأكثر الغيبيات.

قال الشيخ محمد عبده: إن هذا النوع من المتشابه «في القرآن ضروري لأن من أركان الدين ومقاصد الوحي الإخبار بأحوال الآخرة، فيجب الإيمان بما جاء به الرسول من ذلك على أنه من الغيب، كما نؤمن بالملائكة والجن، ونقول إنه لا يعلم تأويل ذلك، أي حقيقة ما تؤول إليه هذه الألفاظ إلا الله. والراسخون في العلم وغيرهم في هذا سواء، وإنما يعرف الراسخون ما يقع تحت حكم الحس والعقل فيقفون عند حدهم، ولا يتطاولون إلى معرفة حقيقة ما يخبر به الرسل عن عالم الغيب، لأنهم يعلمون أنه لا مجال لحسهم ولا لعقلهم فيه، وإنما سبيله التسليم، فيقولون آمنا به كل من عند ربنا... ومن المحال أن يخلو الكتاب من هذا النوع فيكون كله محكماً بالمعنى الذي يقابل المتشابه... فتبين مما قررناه أنه لا يقال على هذا: لماذا كان القرآن منه محكم ومنه متشابه، لأن المتشابه بهذا المعنى من مقاصد الدين، فلا يلتمس له سبب لأنه جاء على أصله»[1] وبعض العلماء لم يعُدَّ هذا القسم من المتشابه، قال ابن عاشور: «ليس من المتشابه ما صرح فيه بأنا لا نصل إلى علمه كقوله: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: 85]»[2].

أ ـ 2 ـ الحالة الثانية للمتشابه، وهي حين لا يكون له معنى، لا في العقل ولا في اللغة. وهذا بالنسبة إلينا، وفي أول النظر، ولها عند الله تعالى معانٍ صحيحة. ثم من العلماء من يقول هذا المتشابه نؤمن به ولا نفسره ولا نعرف معناه أو نتطلبه، ومنهم من يقول بل يجوز أن نبحث عن معناه ونجتهد في تحصيله، ويمكن أن يصيب رأينا في ذلك. ويكاد لا يوجد في القرآن من هذا الضرب سوى فواتح السور.

---

(1) رضا، محمد رشيد. **المنار**، 3/ 167-168.

(2) ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، 3/ 160. وقارن بـ: ابن عطية. **المحرر الوجيز**، مرجع سابق، 3/ 20-21.

ب ـ زمان المتشابه: كقيام الساعة مثلاً، وأشراطها الكبرى، فهذا مفهوم واضح، لكن عرض له التشابه في وقت تحققه متى يكون. فهذا رأي من نظر إلى زمان المتشابه. أما من نظر إلى أن القيامة مثلاً أمر معروف في نفسه بوصف القرآن إياه، وإنما نجهل متى يكون، فلم يَعُد هذا من المتشابه[1]. ولهذا ميزت بين النص إذا عارض ظاهر العقل، وبينه إذا تجاوز العقل. ففي الحالة الأولى يصطدم العقل بما يخالف طريقته المعتادة في العمل، وفي الثانية لا يجد مخالفة ما، ولكنه لا يفهم كل شيء ولا يدرك الموضوع بأطرافه جميعاً.

خاتمـــة

إن وجود المتشابه في نصوص الوحي درس موجَّه إلى العقل الإنساني، لكي يعمل ويبحث حيث يجوز له ذلك، ويعرف حدوده ومجاله فيما وراء ذلك. فهذا توجيه للعقل وتأديب له. ولا يصح أن نعتبر المتشابه نقيضاً للعقل القطعي. وإن كانت القاعدة هي إبعاد المتشابه ـ وأمور الغيب عامة ـ عن جدل العقل والفكر.

الجدل بين أفلاطون والإمام مالك

رغم أن أفلاطون ليس هو من دشن الطريقة الجدلية في الفلسفة، والمعروفة بالديالكتيك... إلا أنه أكبر فيلسوف جدلي، ولهذا اختار ـ لعرض فلسفته ـ طريقة الحوار، حيث الكتاب كله عبارة عن كلام وأخذ وردّ بين مجموعة من الفلاسفة ـ أو المهتمين ـ الإغريق... أي عبارة عن جدل. وعادة ما يمثل أفلاطون في هذه المحاورات أستاذُه سقراط، فهو الشخصية المركزية في الحوار.

ويعجب القارئ فعلاً من جدل أفلاطون ومن قدرته الهائلة على المناقشة، فهو لذلك مُمتِع بعكس تلميذه أرسطو.. ذو الأسلوب الجاف.

وعادة ما يقدم أفلاطون الإشكال في بداية الحوار، ويعرض للحلول

---

(1) كابن عاشور في: **التحرير والتنوير**، 3/ 160. وانظر: ابن عطية. **المحرر الوجيز**، 3/ 17.
من المفيد للقارئ أن يرجع في موضوع المتشابه إلى: رأي ابن عطية في **المحرر الوجيز**، 3/ 20 إلى 23، ورأي ابن تيمية في **الفتاوى**، 13 / 270 فما بعدها.

المتوفرة على لسان بعض الحاضرين. . . ثم يتدخل سقراط فيبدأ بمساءلة صاحب الرأي، ويكشف له شيئاً فشيئاً عن أخطائه وتناقضاته. . فإذا تمَّ ذلك وأذعن المخالف، بسط سقراط «الصواب» واحتج له بمنطق ظاهري قوي[1]. لكن محاورات أفلاطون تكشف - ربما من حيث لم يقصد صاحبها - عن ضعف العقل الإنساني وتردده، لأنها وإن كانت تنتهي - في الأكثر - بترجيح رأي ما إلا أن القارئ لا يطمئن إلى هذا الترجيح بشكل تام، فقد علَّمه هذا الجدل أنه يمكن لرجل أقوى من سقراط أن ينقض هذا الرأي الأخير الذي قرره ودافع عنه، فيثبت رأياً آخر. بل إن أفلاطون نفسه ترك بعض حواراته معلقة دون حل، ولم ينته فيها إلى نتيجة. ولذلك تعجبني قراءة الحوارات الأفلاطونية، حيث أتفرج من خلالها على تناطح العقل مع نفسه[2].

إذن يمكن لرجل أجدل من سقراط أن يقنعنا بموقف آخر، ثم يأتي رجل ثانٍ فيثبت لنا أمراً آخر، ثم ثالث. . . وهكذا دواليك. وهذا ما فهمه الإمام مالك وعبَّر عنه بعبارة جميلة وبليغة. فقد قال له رجل - على مذهب المرجئة -: يا أبا عبد الله اسمع مني شيئا أُعلمْك به وأحاجُك، وأخبرك برأيي، فإني ما أريد إلا الحق، فإن كان صواباً فاعترف به، وإلا بيِّن لي رأيك. فقال له الإمام مالك: فإن غلبتني؟ فقال الرجل: اتبعني. قال مالك: فإن غلبتك؟ قال: أتبعك. ثم قال مالك: فإن جاء رجل فكلمناه فغلبنا؟ قال: نتبعه. وهنا قال مالك: أكلما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما نزل على محمد لجدله. وقال أيضاً: أرأيت إن جاء من هو أجدل منه، أيدع دينه كل يوم لدين جديد؟[3].

إن العقل البشري يقف - في قضايا لا تحصى كثرة - موقف الحائر أو

---

(1) لكن يبدو سقراط - أحياناً - بتلاعبه بالكلمات والألفاظ، وباحتمالاته وردوده... أكثر سفسطة من مخالفيه. ومن أمثلة هذا محاورة Protagoras.

(2) من الحوارات المعلَّقة: تيبتوس، وإيون، وبروتاغوراس(Théététe, Ion, Protagoras) أما محاورة بارميندس .(Parménide) فنموذج للقدرة على إثبات الشيء ونقيضه، بالقوة نفسها والكفاءة العقلية ذاتها.

(3) توجد القصة نفسها-مع اختلاف يسير في الرواية- في عدد من المصادر منها: الأصفهاني. **حلية الأولياء**، 6/ 354، خبر رقم 8900؛ اليحصبي. القاضي عياض. **ترتيب المدارك**، 2/ 38-39.

المتردد، فلا يكون قادراً لوحده على معرفة الحق فيها. وهنا لا يسعفه منطقه ولا جدله، لأن دائرة الممكنات والاحتمالات ـ في مثل هذه القضايا ـ واسعة جداً. وإنما يتبع الناس رأياً معيناً فيها، لا للقطع بصوابه، بل لأن مستوى الجدل وقدرته لا يسمحان بقول آخر؛ فإن جاء رأي آخر واحتمى بجدل أقوى وسفسطة أظهر... تُرك القول الأول... وهكذا. وسبب هذا الوضع أن عالم الإنسان ليس هو عالم الرياضيات، وليس لأسئلة مثل: ما هي صفات الخالق، وماذا بعد الموت، وما الفضيلة، وماهي غاية الوجود... أجوبة حسابية أو هندسية. لهذا حين يقصي الإنسان الوحي من حياته ومصادر معرفته... لا يتوفر له جواب واضح لكل إشكال، فيضطر إلى استعمال الفكر والتأمل والقياس... أي تتحول القضايا الوجودية الكبرى للإنسان إلى مسرح للجدل، وإلى مباراة بين المتجادلين، لعل بعضهم أجدل من بعض... لكنهم جميعاً أهل جدل.

قاعدة في الشبه بين عالمي الغيب والشهادة

رغم أن الغيب يقابل المحسوس، إلا أنه باستطاعتنا تكوين صورة عنه والإحساس ببعضه على نحو ما، كما في تصورنا للجنة ونعيمها، وللنار وعذابها... ولو كان هذا متعذراً كل التعذر ما أفاض القرآن في وصف بعض المغيبات بمصطلحاتنا وألفاظنا التي نعقلها. والحكمة في ذلك تقريب عالم الغيب إلى ذهن المخاطَب وشعوره، حتى يكون له ضرب من الإدراك المجمل والعام لهذا العالم.

ويحكي الله تعالى عن أهل الجنة قائلا: ﴿كُلَّمَا رُزِقُواْ مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًاۙ قَالُواْ هَٰذَا ٱلَّذِى رُزِقْنَا مِن قَبْلُۖ وَأُتُواْ بِهِۦ مُتَشَٰبِهًاۖ﴾ [البقرة: 24]. فالتشابه قائم، لكنه لفظي في الأكثر. ولذلك قال أبو طاهر القزويني ـ بعد كلام في قصور العقل عن فهم الغيب ـ: «ومن هذا القبيل قراءة أهل العرصات الكتب المكتوبة بخط الملائكة الكرام، ولا شك أنها بخلاف كتابة أهل الدنيا... ومن ذلك أيضاً ما يخلق الله تعالى من إدراك لذات كثيرة من نعيم الجنة: مطعومها ومشروبها ومشمومها وملبوسها ومنكوحها، عن حالة لا توجد في الدنيا، كما وردت به

الأخبار الصحيحة في ثواب الأعمال. وتلك الإدراكات بذاتها لا تضاهي شيئاً من الإدراكات التي تُدرك بها اللذات الدنيوية، فإنها وإن كانت تشاكلها في الجنسية والتسمية، فإن لها اختصاصات عجيبة تكلّ العقول عن دركها. وقول ابن عباس ـ ليس في الجنة شيء يشبه ما في الدنيا إلا بأسمائه ـ أصل كبير في هذا الباب[1]. فلعدم تلك الإدراكات في الدنيا لا نجد في أنفسنا لذة النظر إلى وجه الله الكريم، ولا غير ذلك من اللذات الموعودة في الجنة، كما لا يجد الصبي في صباه لذة الجاه لأنه لم يخلق له إدراك ذلك. والدليل على هذه الجملة قوله ﷺ عن رب العزة جل وعلا: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، بله ما اطلعتم عليه، ثم قرأ قوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءً بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: 17]. وهذه خطة ضلت فيها الفلاسفة فأنكروا أمور الآخرة. وإذ قد صح لك أن العقل لا يطلع على كنه حقائق الأشياء الغيبية، ولا يبلغ منتهى أسرارها، علمت أن غايته أن يقيس ما لم يره على ما يراه بأدنى شبه يكون بينهما»[2] فهذا التشبيه ـ أو القياس ـ رخصة وضرورة، لأنه لا بد للإنسان أن يفهم الغيب فهما مجملاً ـ حيث يتعذر الفهم التفصيلي والحقيقي ـ، لكن الضرورة تقدر بقدرها، ولذلك كان هذا التشابه ـ في بعض أمور عالمي الغيب والشهادة ـ اسمياً أو لفظياً أكثر منه في المعنى. ولذلك نحن نفهم بعض صفات الله تعالى وأنه مثلاً عليم قدير جواد رحيم... بالقياس الى صفات العلم والقدرة والجود والرحمة... في البشر، مع الفرق العظيم ـ والذي لانهاية له ـ بين صفات الخالق وصفات المخلوق. فالأصل ـ إذن ـ ألا يُتوسع في تشبيه الغيب بالدنيا، كما قال رشيد رضا ـ في الآيات التي فيها ذكر القلم واللوح المحفوظ...ـ: «مذهب السلف أن نؤمن بالقلم الإلهي واللوح المحفوظ، وما كتب بالقلم في اللوح من مقادير الخلق وإحصائه جميع ما كان ويكون في هذا العالم، من بدء تكوينه إلى يوم القيامة، من غير أن نحكم آراءنا وأقيستنا في صفة شيء من

---

(1) انظر تفصيل هذه الفكرة في مبحث (اللغة والوجود) الآتي.

(2) نقله الشعراني في: **اليواقيت والجواهر**، 2/ 166. والحديث المذكور رواه الشيخان.

ذلك، ولا نقبل قول أحد ـ غير المعصوم ـ فيما يزعمه من وصف اللوح أو القلم أو تلك الكتابة. ومن الجهل الفاضح أن نشبه ذلك بما نعهده من كتابتنا، ونحن نرى البشر قد اخترعوا لتدوين الكلام طرقاً يتلقاها بعضهم عن بعض على مسافة ألوف من الأميال والفراسخ في البر والبحر، بواسطة الكهرباء التي تُسخَّر لذلك، بأسلاك وبغير أسلاك. . . . والذين يؤولون ما ورد في اللوح والقلم والعرش ليسوا أبعد عن مذهب السلف ممن يشبهون هذه العوالم الغيبية بما يعهدون من صنع البشر في هذا العالم المتغير، وهم يرون أن هذه المصنوعات تتغير وتترقى كلما ترقى الناس في الصناعات، حتى إن الشيخ الشعراني صوّر الميزان الإلهي الذي يزن به تعالى أعمال العباد المعنوية كلها في وقت واحد قصير ـ وهو أسرع الحاسبين ـ بصورة أحقر الموازين البشرية التي اخترعوها في طور البداوة والجهل بفنون الصناعة، ونحن نرى البشرقد اخترعوا في هذا العصر أنواعاً من الموازين الدقيقة للأثقال المادية وللأمور المعنوية كالرطوبة والحرارة والبرودة والسرعة. . .»[1].

(1) **تفسير المنار**، مرجع سابق، 7/ 471، سورة الأنعام.

الفصل الرابع

من مظاهر وأسباب قصور العقل

عجز العقل عن إدراك الغيب

لقد دعا القرآن العقل إلى الاعتراف بقصوره وعجزه عن إدراك الغيوب وفهمها على الكمال والتفصيل، ودعاه إلى الاكتفاء بفهم أمور الغيب فهما مجملاً وعاماً، ثم الإيمان به وبتفاصيله ـ كما جاءت عن الرسل ـ حتى لو لم تكن على عادة العقل ولم تشبه في شيء مشاهداته وتجاربه.

ولو أن الله تعالى خلق العقل الإنساني مؤهلاً للخوض في كل المواضيع ـ بما فيها الغيب ومتعلقاته ـ لما أرسل الرسل الى البشرية، ولما جاز للناس أن يحتجوا بعدم إرسالها: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: 165] يقول الأديب عباس محمود العقاد: «من شرائط الدين اللازمة أن يريح الضمير فيما يجهله الإنسان ـ ولا بد له أن يجهل ـ من شؤون الغيب وأسرار الكون، لأنها الشؤون والأسرار التي لا يحيط بها عقله المحدود ولا تبديها له ظواهر الزمان والمكان. فلا يؤخذ على الدين إذن أن يتولى تقريب هذه الأسرار الأبدية بأسلوب المجاز والتشبيه أو بأسلوب الرمز الذي تدركه العقول البشرية على مقدار حظها من الفطنة والنفاذ إلى بواطن الأمور وخفايا الشعور»(1). وذكر الشعراني ـ في السياق نفسه ـ: «خاتمة في بيان عجز العقول عن إدراك كثير مما غاب عنها من أمورالآخرة،

(1) العقاد، محمود عباس. **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**، ص 30. ضمن **الموسوعة الإسلامية**، جزء 5.

من حين تبدل الأرض غير الأرض والسماوات إلى استقرار الخلق في الجنة والنار، وبعد ذلك مما قصه الله تعالى علينا إلى ما لانهاية له، وليس مع الخلق الآن إلا الإيمان بذلك...»[1] ثم نقل عن أبي طاهر القزويني قوله: «واعلم - رحمك الله - أن تصور العقل لأحوال القيامة وما غاب منها عسر جداً. ولكن ينبغي للعاقل أن يعلم أن الله تعالى جعل آدم وذريته خلائف في الأرض وعمرها بهم... ثم إنه سبحانه وتعالى لما رشحهم للخلافة آتاهم من كل آلة يدبرون بها معاشهم، وقد خلقهم الله تعالى في الدنيا للآخرة، فأعطاهم الله تعالى العقل والنطق فضيلة لهم. فكان العقل والنطق لهم آلتين يتوصلون بهما إلى تدبير معاشهم في الدنيا، وتهيئة أسباب معادهم حسب ما جاءت به الرسل عليهم الصلاة والسلام. فكما أن العقول عاجزة عن معرفة الله عز وجل حق المعرفة، لكونه تعالى غيب عنها، فكذلك ما غاب عنها من أحوال الآخرة وما يتقدمها من: سؤال الملكين في القبر وجوابهما وكيفية البعث والحشر والنشر والصراط والميزان وقراءة الكتب وكيفية الحوض والشفاعة وأوصاف الجنة والنار بحقائقها ورؤية الله عز وجل في غير جهة وسماع كلامه تعالى من غير صوت ولا حرف... فإن العقل بمجرده لا يستقل بدركه، إذ العقل إنما هو آلة للعبد يدرك بها تفاصيل الأوامر والنواهي في دار التكليف، ويعرف بها مصالح المعاش ومفاسده... ولم يخبرنا الشارع عن الله وعن أمور الآخرة إلا على طريق الإجمال والإرسال، بما يقرب معناه من الأفهام. فكان غاية النطق أنه أخبرنا بها على الجملة إيجاباً للإيمان بها، وغاية العقل البحث عن تجويز ذلك أو استحالته. فإذا أخبرنا بها الصادق مجملة واستجازها العقل مرسلة، وجب الإيمان بها صدقاً والاعتقاد لها حقاً، ثم إنه يجب علينا كف الفكر عن البحث عن كيفياتها وردعه عن أن يتشوف للطمع في درك حقائقها، فإن الفكر عن ذلك مصدود...»[2] وأعظم الغيوب وأشدها بعداً عن العقل الإنساني هو: الله تبارك وتعالى. فنحن لا نعرف حقيقته: حقيقة ذاته أو صفاته. وذلك - كما قال بعض المتكلمين - لأن المعلوم عندنا منه سبحانه هو إما السلوب، كقولنا ليس

---

(1) الشعراني. **اليواقيت والجواهر**، 2/ 165، الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، 1959.

(2) المرجع السابق، 2/ 165-166.

بجوهر ولا عرض ولا جسم، والماهية مغايرة للسلب. وإما الإضافات، أي صفاته تعالى؛ لكننا لا نعرف حقيقة الصفة، بل فقط آثارها، فالعلم الإلهي في نفسه مجهول عندنا، وإنما نعرف آثاره وما يستلزمه من الإحكام والإتقان. ثم نحن لا نستطيع أن نتصور شيئاً إلا الذي ندركه بـ: حواسنا، أو نجده في نفوسنا، أو نتصوره من عقولنا، أو ما يتركب من هذه الأشياء. والماهية الإلهية خارجة عن هذه الأقسام، ولذلك فهي غير معلومة لنا[1]وقد بيّن ابن تيمية سبباً آخر لكون الرب تعالى أشد الغيوب خفاء عن الإنسان، وأبعدها عن مداركه، فقال: «لأن التفكير والتقدير إنما يكون في الأمثال المضروبة والمقاييس، وذلك يكون في الأمور المتشابهة، وهي المخلوقات. وأما الخالق - جل جلاله، سبحانه وتعالى - فليس له شبيه ولا نظير، فالتفكر الذي مبناه على القياس ممتنع في حقه، وإنما هو معلوم بالفطرة، فيذكره العبد. وبالذكر، وبما أخبر به عن نفسه: يحصل للعبد من العلم به أمور عظيمة؛ لاتنال بمجرد التفكير والتقدير. . . .»[2] ولكن الإنسان قد يطمع في إدراك حقيقة الألوهية بالاعتماد على قدراته الحسية والعقلية، بل ربما طلب التفاصيل، وهذا خطأ قد يجره إلى إنكار الخالق. قال ابن الجوزي: «إنما يخبط الجاحد لأنه طلبه من حيث الحس. ومن الناس من جحده، لأنه لما أثبت وجوده من حيث الجملة لم يدركه من حيث التفصيل، فجحد أصل الوجود، ولو أعمل هذا فكرهُ لعلم أن لنا أشياء لاتدرك إلا جملة كالنفس والعقل، ولم يمتنع أحدٌ من إثبات وجودهما. وهل الغاية إلا إثبات الخلقِ جملة. وكيف يقال: كيف هو، أو ما هو، ولاكيفية له ولا ماهية»[3]. ولذلك قال العلماء إن الوهم والخيال لايستطيعان إدراك حقيقة الذات الإلهية، ومهما تصورته على حال ما فكن على يقين بأنه ليس كذلك، وهذا معنى قوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 9]. ومعنى قول النبي الكريم: سبحانك لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت

---

(1) الرازي. **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**، ص 271-272، بيروت: دار الكتاب العربي.

(2) ابن تيمية. **الفتاوى**، مرجع سابق، 4/ 39-40.

(3) ابن الجوزي. **تلبيس إبليس**، ص 54.

على نفسك[1]. فاعترف عليه السلام بقصوره عن الإحاطة بمن هو قد أحاط بكل شيء: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: 110].

وهذا سبب تشنيع العلماء على الذين يحاولون الإحاطة بكنه الذات الإلهية، فاعتبروا ذلك من العلم المنهي عنه، قال ابن رجب: «ومن ذلك، أعني محدثات الأمور، ما أحدثه المعتزلة ومن حذا حذوهم في الكلام في ذات الله تعالى وصفاته بأدلة العقول، وهو أشد خطراً من الكلام في القدر، لأن الكلام في القدر كلام في أفعاله، وهذا كلام في ذاته وصفاته»[2].

علم الكلام

ولهذا كره كثير من العلماء أن تفرد الغيبيات ـ وأعظمها الله تبارك وتعالى ـ بعلم قائم مستقل تُفصّل فيه المسائل وتفرع بصدده الفروع ويؤخذ فيه ويرد. . . ورأوا أن هذا المجال خطر لا يؤمن فيه على العقل العثار والخطأ، وأن سبيل العقائد هو فهمها إجمالاً والإيمان بها تفصيلاً. يقول أبو العباس القرطبي في المباحث الكلامية: «إنها بحث عن كيفية ما لا تُعلم كيفيته، فإن العقول لها حد تقف عنده، وهو العجز عن التكييف لا يتعداه. ولافرق بين البحث في كيفية الذات وكيفية الصفات، ولذلك قال العليم الخبير: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 9]. ولاتبادر بالإنكار. . فإنك قد حُجبت عن كيفية حقيقة نفسك مع علمك بوجودها، وعن كيفية إدراكاتك، مع أنك تدرك بها. وإذا عجزت عن إدراك كيفية ما بين جنبيك، فأنت عن إدراك ما ليس كذلك أعجز. ونهاية علم العلماء وإدراك عقول الفضلاء أن يقطعوا بوجود فاعل هذه المصنوعات منزه عن صفاتها، مقدّس عن أحوالها، موصوف بصفات الكمال اللائق به، ثم مهما أخبرنا الصادقون عنه بشيء من أوصافه وأسمائه قبلناه واعتقدناه، وما لم يتعرضوا له سكتنا عنه وتركنا الخوض فيه. هذه طريقة

---

(1) رواه مسلم في كتاب الصلاة من صحيحه، وأبو داود في سننه، حديث رقم 879، عن عائشة أم المومنين.

(2) ابن رجب. **فضل علم السلف على الخلف**، ص 17، القاهرة: المطبعة المنيرية، 1347هـ.

السلف...»[1] وفي هذا الإطار صنف بعض العلماء في كراهة الكلام، منهم أبو إسماعيل الأنصاري الهروي ـ المتوفى سنة 481 هـ ـ، له: ذم الكلام وأهله. ومنهم أبو حامد الغزالي في: إلجام العوام عن علم الكلام.

لكن حين كثر الضلال واتصلت مختلف العقائد ببلاد المسلمين وافتتنت ببعضها طوائف منهم... اضطر العلماء إلى الحجاج عن العقائد الإسلامية وإلى الدفاع عنها وبيان صحتها وموافقتها للعقل، ومن هنا تكلموا في أمور فلسفية ومنطقية ولغوية وميتافيزيقية كثيرة... فتشعبت المسائل وتوسع البحث، حتى استوى هذا الحجاج علماً قائماً بذاته ونشأت المدارس الكلامية المعروفة. قال ابن خلدون ـ بعد ذكره لأمهات العقائد ـ: «... إلا أنه عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد أكثر مثارها من الآي المتشابهة. فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة إلى النقل. فحدث بذلك علم الكلام»[2].

وبعض العلماء ثبت على الأصل الأول والقول الأول، ورفض الدخول في هذه التفاصيل والجزئيات، واكتفى بالحجاج عن العقائد بالكتاب والسنة، وأحياناً بقواعد أو أفكار عقلية عامة، لكن دون أن يصلوا بذلك إلى تأسيس نسق فلسفي أو كلامي متكامل. وهذا بيّن في كتب السلف، كأحمد بن حنبل والدارمي وابن أبي شيبة... ونحوهم.

ثم اضطر الجميع إلى استعمال الكلام وبعض مناهجه ـ ما بين مكثر ومقل ـ، كما تراه عند ابن تيمية وابن القيم ـ مثلاً ـ، فهما يحاولان تحديد ما يعتبرانه موقف السلف من مسائل كثيرة لم يسبق للصدر الأول فيها بحث أو انشغال، كقضايا الجوهر والعرض والجزء الذي لا يتجزأ والأحوال وعلاقة الاسم بالمسمى والقدرة والاستطاعة... وما إلى ذلك.

---

(1) القرطبي. **المفهم**، باب كراهة الخصومة في الدين من كتاب العلم، 6/ 690-691.

(2) ابن خلدون. **المقدمة**، ص 346؛ وراجع في: الغزالي. **الاقتصاد في الاعتقاد** للغزالي، ص8 إلى 10: التمهيد الثاني «في بيان أن الخوض في هذا العلم وإن كان مهماً، فهو في حق بعض الخلق ليس بمهم». وفيه تجد الغزالي كأنه جعل من علم الكلام نوع ضرورة لبعض الخاصة الذين أشكلت عليهم بعض الشبهات في أبواب العقيدة.

وعموماً فقد كان علم الكلام واعياً بقاعدة حدود العقل وقصوره في مجال الغيب، لذا حاول أن يلتزم بمقتضياتها، وإن لم ينجح في ذلك دوماً. والحقيقة أن محاولة الكلام احترام حدود العقل في أبحاثه.. أمر طبيعي، لأن هذا العلم يحيل على الدين، فهو إطاره العام، وهو قاعدته ومبدؤه ومنتهاه. ولذلك قال ابن خلدون: «وبالجملة فموضوع علم الكلام ـ عند أهله ـ إنما هو العقائد الإيمانية، بعد فرضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية...»[1].

تفكروا في الخَلق لا الخالق: توجيه الدين للعقل

وجَّه الإسلام عقل الإنسان إلى قراءة كتابين والاستفادة منهما: الأول هو القرآن الكريم، خطاب الله سبحانه إلى البشرية. والثاني هو الكون، هذا الكتاب المفتوح الذي لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي.

وقد أخبرنا هذا الدين أن المجال الأساس للعقل الإنساني هو تدبر الكون وما فيه من مخلوقات وما حواه من عجائب الصنع، وكذا السير في الأرض لاستكشاف خزائنها و أسرارها... فهذا هو ميدان الفهم البشري: عالم الشهادة. أما العالم الآخر: عالم الغيب، فلا سبيل له إلى إدراكه ومعرفة خزائنه، ولذلك حوى القرآن الكريم كل ما يحتاجه الإنسان وتلزمه معرفته من حقائق الغيبيات.

بهذا استطاع الإسلام تنظيم عمل العقل وتوجيهه، وحمايته من الزلل والانحراف. وسنرى الآن مصداق هذه الفكرة في حديث جليل من أحاديث النبي ﷺ.

الحديـــث

عن عبد الله بن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أن قوماً تفكروا في الله عز وجل، فقال النبي عليه الصلاة والسلام: تفكروا في خلق الله، ولا تتفكروا في

(1) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص 348.

الله، فإنكم لن تقدروا قدره[1]. وفي لفظ آخر: تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق، فإنكم لاتقدرون قدره. وفي لفظ غيره: تفكروا في كل شيء، ولا تفكروا في ذات الله. وعن أبي ذر الغفاري بلفظ: تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله فتهلكوا. وعن ابن عمر: تفكروا في آلاء الله، ولاتفكروا في الله[2].

معنى الحديث

وألفاظ هذا الخبر يكمل بعضها بعضاً، وتزيد المعنى وضوحاً؛ فقد نهانا النبي ﷺ عن التفكر في الله سبحانه: في ذاته أو حقيقته أو صفاته.. وبيَّن أن ذلك سبب في هلاك المتفكر، وأن تأمله لا ينتهي إلى نتيجة، لأن أحدا لايستطيع أن يقدر الله ـ جل جلاله ـ حقَّ قدره؛ كما قال سبحانه: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: 110] وقال تعالى أيضاً: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البقرة: 255] ولذلك قال العلماء: كل شيء يخطر بالبال، فالله سبحانه خلافه.

وقد روي في هذا المعنى عن أبي بكر الصديق أنه قال: سبحان من لم يجعل للخلق طريقاً إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته[3].

الحكمة في هذا النهي

قال الغزالي: مُنع الفكر في ذات الله وصفاته ومعاني أسمائه لأن العقول

---

(1) قال الحافظ العراقي في هذا الحديث: «أخرجه أبو نعيم في الحلية بالمرفوع منه بإسناد ضعيف، ورواه الأصبهاني في الترغيب والترهيب من وجه آخر أصح منه. ورواه الطبراني في الأوسط، والبيهقي في الشعب من حديث ابن عمر، وقال: إسناد فيه نظر. قلتُ فيه الوازع بن نافع متروك». عن: **المغني عن حمل الأسفار**، 4/ 450. فالحديث ـ إذن ـ بمجموع طرقه صحيح أو حسن، لصلاح بعض أسانيده، وتنوع مخارجه، وتعدد طرقه.

(2) اللفظان الأولان رواهما الحافظ أبو الشيخ عن ابن عباس في كتاب العظمة. والثالث له كذلك. والرابع رواه الطبراني في الأوسط، وابن عدي في الكامل، والبيهقي في شعب الإيمان، انظر **الجامع الصغير**، بشرحه **السراج المنير**2،/ 170، وكذا الأبواب الأولى لكتاب العظمة. واختلاف هذه الألفاظ يجوز حمله على تعدد المناسبة.

(3) عن: الطوسي. **اللمع**، ص 57، القاهرة: 1960.

تتحير فيه، فلا تطيق مدَّ البصر إليه. والنظر إلى ذات الله تعالى يورث الحيرة والدهش واضطراب العقل، فالصواب أن لا يُتعرض لمجاري الفكر في ذات الله سبحانه وصفاته[1]. فالله تعالى «أبرز لخلقه من أسمائه وصفاته ما عَلِم أنهم يطيقونه، ذلك لأن حقيقة معرفته لا يطيقها الخلق، ولا ذرة منها، لأن الكون بما فيه يتلاشى عند ذرة من أول بادٍ يبدو من بوادي سطوة عظمته. فمن يطيق معرفة من يكون هذا صفة من صفاته؟»[2].

وقد حكى القرآن الكريم أن الله تعالى أمر موسى ـ حين سأله أن يراه ـ أن ينظر إلى الجبل. فلما تجلى الرب للجبل وانهار، خرَّ موسى عليه السلام صعقاً، وعلم أنه لا يتحمل ما سأل[3].

ومما يقرب إلى القارئ هذا المعنى ـ أعني عجز عقل الإنسان عن التفكير في كثير من الغيب، خصوصاً الباري سبحانه ـ أننا لا نستطيع أن نفكر حتى في أمور بسيطة ومن عالمنا القريب، فنحن ـ للآن ـ لا نعرف ما هي الجاذبية، ولا ما هو الكهرباء، ولا ما هو الزمان... كما نعجز عن تصور مفاهيم اللانهاية، والعدم، والأبد... ونحو ذلك.

ولهذا كره السلف تدقيقات المتكلمين وتفريعاتهم في مباحث الألوهية والصفات، ورأوا أن للعقل حدوداً لايمكنه تجاوزها في هذه القضايا.

الله والكون

ولعلَّك تسأل كيف نعجز عن التفكر في الله تعالى، وهو الذي خلقنا وخلق العالم من حولنا، بل وهو تعالى كما قال: ﴿أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ق: 16].

والجواب عن هذا السؤال ـ كما ذكره الغزالي ـ أن ما تقصر عن فهمه عقولنا له سببان: أحدهما: خفاؤه في نفسه وغموضه. والآخر: ما تناهى في

---

(1) الغزالي. **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، 4/ 461.
(2) الطوسي. **اللمع**، مرجع سابق، ص 56.
(3) راجع القصة في سورة الأعراف آية 143، وهي مبسوطة في التفاسير.

وضوحه حتى خفي واستتر. مثال ذلك الخفاش مع نور الشمس، فهذا الطير يبصر بالليل لا بالنهار، فإن طلعت الشمس بهره نورها، فكانت قوة هذا النور مع ضعف بصره سببا لامتناع إبصاره، فلا يرى الخفاش شيئاً إلا إذا ضعف ظهوره، حين يمتزج الضوء بالظلام. قال أبو حامد: «فكذلك عقولنا ضعيفة، وجمال الحضرة الإلهية في نهاية الإشراق والاستنارة... فصار ظهوره سبب خفائه، فسبحان من احتجب بإشراق نوره واختفى عن البصائر والأبصار بظهوره»[1].

ولما تعذرت معرفة ذات الله تعالى أرشدنا النبي عليه السلام إلى طريق آخر، ينطلق فيه العقل فيستكشف ويبحث ويستفيد:

التفكر في خلق الله

قال الغزالي: لما كان النظر في ذات الله تعالى وصفاته خطراً من ذاك الوجه «اقتضى أدب الشرع وصلاح الخلق أن لا يُتعرض لمجاري الفكر فيه. لكنَّا نعدل إلى المقام الثاني، وهو النظر في أفعاله ومجاري قَدَره وعجائب صنعه وبدائع أمره في خلقه، فإنها تدل على جلاله وكبريائه... فينظر إلى صفاته من آثار صفاته، فإنا لا نطيق النظر إلى صفاته.. والنظر في الآثار يدل على المؤثر دلالة ما...»[2]. وضرب لذلك مثلاً، فنحن لا نطيق النظر في الشمس، ولكن يمكن أن نراها في انعكاسها على صفحة الماء، «فيكون الماء واسطة يغض قليلاً من نور الشمس حتى يطاق النظر إليها. فكذلك الأفعال واسطة نشاهد فيها صفات الفاعل... فهذا سرُّ قوله ﷺ: تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في ذات الله تعالى»[3].

وقد قال الشاعر:

فواعجبا كيف يعصى الإله   أم كيف يجحده الجاحد

---

(1) الغزالي. **الإحياء**، مرجع سابق، 4/ 339.

(2) المرجع السابق، 4/ 460.

(3) المرجع السابق، 4/ 461.

وللّه في كل تحريكة وفي كل تسكينة شاهد

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

ولهذا مدح الله تعالى من يتدبر فيما أبدعه الباري، فقال: ﴿ٱلَّذِينَ يَذۡكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمٗا وَقُعُودٗا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمۡ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلۡقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ رَبَّنَا مَا خَلَقۡتَ هَٰذَا بَٰطِلٗا سُبۡحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [آل عمران: 191].

خاتمة

إن لهذا التوجيه النبوي قيمة كبرى في توجيه العقل وتوفير طاقته، حتى لايضل فيما لا سبيل له إلى استيعابه وإدراكه... يشهد على هذا تخبطات كثير من الفلاسفة والمفكرين في الميتافيزيقيا، وخصوصاً في مباحث الألوهية منها.

ومن أهم أسباب هذا القصور العقلي ـ في هذه المباحث ونحوها ـ هو أن لقدرة الإنسان على التجريد الذهني حدوداً يستحيل عليه تماما أن يتعداها.

مشكلة التجريد

فمن خصائص العقل الإنساني أن قدرته على التجريد والتخيل محدودة، بحيث لا يستطيع أن يتصور شيئاً من فراغ... شيئاً لا أساس له من خبراته في حياته اليومية. كما لا يستطيع أن يتوغل في التجريد إلى غير حد ونهاية.

ولقد كان اكسينوفانس من أقدم من عبَّر عن هذا المعنى، فيما وصلنا. فقد انتقد الشاعرين الإغريقيين الكبيرين: هوميروس وهيزيودس، حين صورا الآلهة في صورة البشر، وجعلا لها أخلاق البشر وطبائعهم... فالناس يظنون أن الآلهة تولد أيضاً، وأن لها ألبسة وأصواتاً وأجساماً تشبه ما لدى الإنسان[1]. وقد أرجع اكسينوفانس سبب هذا التشبيه إلى عجز الإنسان عن بلوغ تصورات تجريدية تتسامى تماماً عن واقعه المادي المباشر. يقول ـ في مقطع مهم من

---

(1) هذا من النبذ ـ أو الشذرات ـ القليلة التي بقيت من شعر اكسينوفانس، والذي كان شاعراً بروح فيلسوف، من أهل القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، بالأناضول ـ انظر:
Hésiode, et les poètes élégiaques, p 228 et après, fragments: 9,10,11,12.

شعره ـ ما معناه: لو كان للخيول والثيران سواعد، واستطاعت أن ترسم بها... لصورت الخيول آلهتها في أشكال تشبه الخيول، ولرسمت الثيران آلهتها أيضاً في أجسام تشبه أجسامها[1]. وفي الواقع ـ يقول الشاعر ـ يوجد إله واحد فقط، فوق جميع الآلهة والبشر، وهو لا يشبه الإنسان في شيء، لا في الجسم ولا في الروح[2].

ويمكن أن نرد محدودية التجريد والخيال ـ لدى الإنسان ـ إلى أن الفكر البشري محكوم بالتجربة الحسية ومحدود بحدودها، ولذلك يقول الغزالي: «إن الخيال قد أنس بالمبصرات، فلا يتوهم الشيء إلا على وفق مرآه، ولايستطيع أن يتوهم ما لا يوافقه»[3]. إن الحس ـ كما يقول لوك ـ هو المصدر الأول للمعرفة، وحتى الفكر ـ المصدر الثاني ـ يؤول إليه، لأن عمليات التفكير المجرد تستند إلى مواضيع الحس. صحيح أن العقل يركب معلومات أخرى مستقلة عن معطيات الحواس، ولكنه حين يفعل ذلك ينطلق من التجارب الحسية[4]. ولذلك لايستطيع العقل ـ مهما بلغ من السمو والدقة ـ أن ينشئ فكرة بسيطة جديدة من غير هذين المصدرين: الحس، والفكر[5]. وإن كان قادراً على التركيب بين الأفكار البسيطة إلى ما لانهاية[6].

ولهذا يقول لوك: مهما بدت لنا فكرة ما موغلة في التجريد، فإنها لا بد أن ترجع في أصلها الى أحد هذين المصدرين[7]. ويمكن أن أمثل لهذا لا بإبداع خيال ما، بل بإبداع مادة جديدة. فالإنسان يستطيع تركيب مواد جديدة غير معروفة، لكنه عاجز عن إبداع مادة ما من العدم، فلا بد أن يعتمد على ما هو متوفر وموجود في الطبيعة، ثم يركب منه ما يشاء.

---

(1) Fragment nº 13.

(2) Fragment nº 19.

(3) الغزالي. **الاقتصاد في الاعتقاد**، مرجع سابق، ص 34.

(4) Essai philosophique, livre II, Chapitre I, p 49 à 51.

(5) Essai... LII, CH II, p 55-56.

(6) Essai... LII, Ch XII, p 131.

(7) Ibid, p 134.

وقد أخذ هيوم عن لوك هذه الفكرة، فاعتبر أن الأفكار نسخ لاحقة للانطباعات، لهذا يستحيل أن نفكر في شيء لم يسبق لنا أن أحسسنا به[1]. وكذلك اعتبر كانط أن أي تجريد يتحقق في المحسوس «لايمكن أن يمدنا بتصورات تتجاوز نطاق المعرفة الحسية، بحيث إنه مهما ذهبنا في التجريد إلى أقصى حد، فإن تمثلاتنا لا بد من أن تظل مجرد تصورات حسية إلى أبعد مدى. ومعنى هذا أن كانْتْ قد أنكر إمكان قيام حدس عقلي أو تجريد ميتافيزيقي، لأنه رأى أن التجريد الذي نحققه في مجال المحسوس لن يعطينا إلا مجرد محسوس، أعني أنه مجرد عملية تعميم لصورة تقدمها لنا التجربة الحسية»[2].

وربما لاحظ القارئ أن أدب الخيال العلمي ـ مثلاً ـ يؤكد على وجود حدود لمقدرة الإنسان على التجريد والتوهم. فقد اهتم هذا الأدب بتصور مخلوقات عاقلة أخرى، غير البشر. . . إما تعيش على الأرض ـ أوفيها ـ، وإما تأتي من الفضاء. لكن هذه المخلوقات المتخيلة تشبه الإنسان ـ أو بعض الحيوان ـ، فلها أيضاً رؤوس وعيون وأطراف . . . . فهي بشر «مشوّه». هكذا لم ينجح هذا الأدب في تقديم صورة جديدة لا علاقة لها بما حصَّله على الأرض من تجارب. . . فهو ـ مهما أبعد ـ يتأثر بها ويركب بها صوراً غير مسبوقة، لكنها ترتد إلى حس سابق.

ثم يَنضاف إلى مسألة التجريد سبب آخر، يعلل عدم قدرة العقل البشري على الإحاطة بالوجود وحقائقه. . . ألا وهو قصور اللغة نفسها، كما تدل على ذلك ـ مثلاً ـ تجارب الإنسان في التصوف.

مشكلة التعبير في التصوف

من المؤكد أن الصوفية يتعاملون مع عالم آخر ليس هو عالمنا المباشر، ويعرفون عن الوجود ما لا نعرفه، فلهم مشاهدات ومعاينات وأحاسيس

---

(1) Enquête sur l'entendement humain, p108.

(2) من كلام د. زكريا إبراهيم في كتابه: **كانت**، مرجع سابق، ص 79.

وأذواق... من غير طريق الإدراك العقلي المحض، ولا طريق الحواس. وذلك هو «الشهود»، وربما أطلقوا عليه «المعرفة»[1]. قال أبو يعقوب النهرجوري: اليقين مشاهدة الإيمان بالغيب[2]. وقال الخوَّاص ـ من كبار صوفية القرن الرابع ـ: «المجاهدات في السياحات. والسياحة سياحتان: سياحة النفس بالسير في الأرض، ليرى أولياء الله، أو يعتبر بآثار قدرته. وسياحة القلب، ليجول في الملكوت، فيورد على صاحبه بركاتُ مشاهداتِ الغيوبِ، فيطمئن القلب عند الموارد لمشاهد الغيوب».[3] ولذلك يقول ابن تيمية: «في حقائق الإيمان الباطنة وحقائق أنباء الغيب التي أخبرت بها الرسل ما لا يعرفه إلا خواص الناس»[4].

لكن الصوفية التزموا إخفاء مشاهداتهم عن عامة الخلائق، على نحو ما قال أبو عمرو الدمشقي ـ من متصوفة أول القرن الرابع ـ: «كما فرض الله على الأنبياء إظهار الآيات والمعجزات ليؤمنوا بها (أي الناس)، كذلك فرض على الأولياء كتمان الكرامات، حتى لايفتتن الخلق بها»[5].

ونظراً لخصوصية التجربة الصوفية وتسامي عالمها الواسع عن العالم المادي المباشر... ظهر ما يمكن أن نسميه بـ«مشكلة التعبير في التصوف»؛ وذلك أن المتصوف يعجز ـ في الغالب ـ عن التعبير عن مشاعره ومعايناته وتجربته الروحية. فقد ضاقت اللغة عمَّا عنده، وهو لا يجد فيها ـ على سعتها وتنوع أساليبها ـ ما يعينه على ترجمة مكنونات صدره. وربما لجأ إلى الإشارة. وهي عندهم: ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة للطافة معناه. وقال بعضهم: علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفي[6]. وحتى أسلوب الإشارة والإيماء بالدلالة لا ينفع في وصف كثير من الغيبيات المشهودة[7]. إن اللغة الرمزية لازمة

---

(1) انظر: الطوسي. **اللمع**، مرجع سابق، ص 56 فما بعدها، وص 412.
(2) السلمي. **طبقات الصوفية**، ص 380. والقائل من أصحاب الجنيد، توفي سنة 330هـ.
(3) السلمي. **طبقات الصوفية**، ص 438، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1986.
(4) ابن تيمية. **الفتاوى** 11، / 235.
(5) السلمي. **طبقات الصوفية**، ص 277.
(6) الطوسي. **اللمع**، مرجع سابق، ص 414، وانظر ص 88.
(7) المرجع السابق، ص 115.

لعالم التصوف، ولكنها مع ذلك غير كافية[1].

ولذلك كان من ألفاظ المتصوفة: الدهشة والحيرة. وذكروا عن الجنيد أنه قال: «انتهى عقل العقلاء إلى الحيرة»[2]. وهي الحيرة التي تربك اللسان وتعجزه عن البيان.

بل ربما عبَّر المتصوف عن تجربة ما بلفظ لا تقبله الشريعة، وهو المسمى بـ«الشطح». والمتكلم لم يتعمد ذلك، ولكنه ضيق اللغة ومحدوديتها في الكشف عن خوالج القلب ورؤاه[3].

وهذه الصعوبة في التعبير عن عالم التصوف، وهي الصعوبة التي تقارب الاستحالة، ليست خاصة بالمتصوفة المسلمين؛ بل أكثر أصحاب التجارب الروحية ـ من كل الأديان والعصور ـ وجدوا دائماً أن اللغة قاصرة عن استيعاب هذه التجارب ونقلها للغير[4].

والذي يزيد من تعقيد المشكلة أن التصوف تجربة فردية وذاتية بالأساس، ولذلك لا توجد أية وسيلة تمكِّن من الاطلاع على عوالم التصوف واستيعابها، إلا الانخراط الفعلي في هذا التصوف. وكل هذا لا يمنع من حقيقة وجود بعض عوالم التصوف التي تتجاوز عالمنا الحسي الضيق.

وهذه القضية نموذج واحد لإشكال عام هو علاقة اللغة بالوجود، على اختلاف مراتبه وأنواعه وأقسامه.

اللغـــة والوجـــود

و«اللغة» من أقرب الأشياء إلى الإنسان، وهو الذي عرَّفه الفلاسفة ـ من

---

(1) يسمي وليم جيمس هذه المشكلة بـ «الاستعصاء عن التعبير».

(2) الطوسي. **اللمع**، مرجع سابق، ص 421. **الفتاوى**، لابن تيمية، مرجع سابق، 11/ 383.

(3) خصَّ بعض الباحثين هذا الإشكال بدراسة، منهم عبد الكريم اليافي في كتابه: **التعبير الصوفي ومشكلته**. وانظر أيضاً: عبد الدايم، صابر. **الرمز الشعري عند الصوفية. والأدب الصوفي**؛ وقد حاول ابن عطاء الله السكندري تجاوز هذه المشكلة ما أمكن في «الحِكَم» المشهورة، والتي تعد أيضاً عملاً أدبياً رائعاً.

(4) Aegerter: Le mysticisme, p 14-15, 166.

قديم ـ بأنه حيوان ناطق. . . ومع ذلك فاللغة من أكبر ألغاز الوجود، وكلما اقتربنا منها ودرسناها وتأملنا حقيقتها. . . ازدادت غموضاً وكثرت بشأنها الأسئلة والإشكالات. . . ولذلك حين سأل بعض الملائكة الرب سبحانه وتعالى عن حكمته في استخلاف الإنسان كان الجواب: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمۡ عَلَى ٱلۡمَلَـٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسۡمَآءِ هَـٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمۡ صَـٰدِقِينَ﴾ [البقرة: 30]. فثبت تميّز الإنسان بمعرفته لأسماء الأشياء.

سؤال التوافق بين اللغة والوجود

ومن أهم هذه الإشكالات التي تخص حقيقة اللغة: علاقتها بالوجود. هل اللغة تكشف عن الوجود وتبين لنا طبيعته، أم هي ـ عكس ذلك ـ تستر جهلنا به وبكنهه؟

هل اللغة تعبّر عن الوجود فعلاً، أم هي نظام من الرموز التي وضعناها لنكشف بها عن نظرتنا وشعورنا بالوجود؟ وبصيغة أخرى: هل اللغة تتطابق والواقع بحيث لا سبيل إليه إلا بها، أم هي مجرد إمكانية ـ من مجموعة إمكانيات أخرى ـ للتعامل مع هذا «الواقع»؟

التناقض المركزي في هذا الموضوع

وليس المقصود من سؤال التوافق هذا أن نعرف لمن الأسبقية من الأمرين: اللغة أم الواقع. إن اللغة ليست أوّلية ولا مستقلة، إذ لا شك أن عالم الأشياء أسبق، فاللغة تعبير تال عن إدراك واقع قائم. ومع ذلك، فهذا الإدراك لا يتم إلا عبر اللغة وفي نطاقها وإطارها، فكأن هذا الواقع لا يقوم إلا باللغة التي تغدو شرطاً في وجوده[1]. ولذلك يقول علماء اللغة: ينبغي قبل الكلام عن نظرية للأشياء تثبيت نظرية في الرموز والعلامات[2]. هكذا يصبح استيعاب الوجود أمراً مرتبطا باللغة ونظريتها.

---

(1) Paul Ricoeur: Article: Philosophies du langage 1 - (فلسفات اللغة)، in Encyclopaedia.
Universalis, 13/440.

(2) Article: Philosophies du langage, 13/435.

ولذلك لا توجد علاقة طبيعية مباشرة بين الإنسان من جهة، وبين الوجود - بما في ذلك الإنسان الآخر - من جهة ثانية. بل لا بد هنا من وسيط، هو نظام الرموز الذي هو: اللغة، بالأساس. ولا شيء يميز الإنسان عن غيره - بعد الخصوصية البيولوجية - مثل اللغة. وكل مظاهر الحياة - حتى الاجتماعية والاقتصادية - تؤول إلى نسق من الرموز يحقق الفهم والتواصل. ولهذا تحولت الغاية الأولى لفلسفات اللغة - كما قال الفيلسوف الفرنسي بول ريكور - إلى إيضاح نظام الرموز هذا. . . الوسيط بين العالم والإنسان[1].

بل إن اللغة هي وسيلة الإنسان لامتلاك عالم خاص به، و - في الوقت نفسه - خارج عنه. وهنا نجد أن الفكرة المحورية «لهامبولت» عميقة جداً، ولا يمكن تجاوزها: إن اللغات هي تصورات للعالم[2]، فبقدر تعددها واختلافها تتعدد صور العالم وتختلف.

تفكير لوك في الموضوع

ما سبق هو بعض آراء فلسفات اللغة اليوم، وأعود الآن قليلا إلى الوراء، لنتعرف على أهم أفكار الفيلسوف الإنجليزي «جون لوك» فيما نحن بصدده، فهو من أوائل وأهم فلاسفة العصر الحديث الذين بيَّنوا حدود اللغة في تعاطي الإنسان مع قضايا الوجود، وذلك في أكبر كتبه الفلسفية: «دراسة فلسفية في الفهم البشري». يقول: إن اللغة قاصرة عن استيعاب تنوع الأشياء في الخارج، ولذلك يجب أن نحذر من الأفكار التي نحملها عن الأشياء، فهي مجرد تعابير لغوية، وليست صوراً تعكس حقيقة الأشياء في ذاتها. ويفرق لوك بين الأفكار، وهي تعابير مجردة للأشياء؛ وبين الخصائص[3]، وهي هذه التعابير حين تتحقق

---

(1) انظر: Article: Philosophies du langage, 13/437 à 439 وريكور هو صاحب هذا المقال-.

(2) Article: Philosophies du langage, 13/444.
و Wilhelm Von Humboldt عالم لغوي وفيلسوف لغة ألماني، توفي سنة 1835.

(3) Jean Locke: Essai philosophique concernant l'entendement humain: p 59;79-80.

وتتمثل في هذه الأشياء. فالبياض والبرودة فكرتان مجردتان، لكنهما في الثلج تحديداً خصائص. ونحن نميل إلى الاعتقاد بأننا نعبر بهذه الخصائص عن الأفكار الداخلية وعن الأشياء في الخارج، بينما الحقيقة أن تعبيراتنا نسبية ولا تكشف عن الحقائق في نفسها. فقط تعتبر الخصائص الأولية حقيقية، كالعدد والحركة... بخلاف الخصائص الحسية: الضوء، والبرودة، والألم...[1].

ومن الأمثلة التي ضربها لوك لهذا العجز عن إدراك كنه الأشياء مهما كانت اللغة دقيقة: المادة العنصرية[2]، فحتى لو فسرناها بـ: الامتداد، والتكاثف... وما إلى ذلك، يبقى هذا المفهوم غامضاً. فالمادة هي موضوع الخصائص ـ الأولية والحسية...ـ، أي هذا «الشيء» الذي له خصائص... فهذا لا معنى له كما ترى، وهو مفهوم نسبي. ولذلك يمتد الغموض أيضاً إلى مفهوم الأجناس الخاصة، وأساسُها المادة العنصرية[3].

ويتجلى أيضاً اهتمام لوك بموضوع قصور اللغة عن ترجمة الواقع في تخصيصه الكتاب الثالث من رسالته لهذه القضية، وجعل عنوانه: حول الكلمات. إن الكلمات ـ يقول لوك ـ رموز نعبِّر بها عن الأشياء، وليست هي من يصنع هذه الأشياء. ويظل كنه الأشياء مجهولاً لنا. فالكلمة تعبير عن الكنه الإسمي فقط، أي هي رمز لشيء. ولذلك فنحن يمكن أن نُعرِّف أفكاراً مركبة، ولكننا لا نستطيع أن نُعرِّف الأفكار البسيطة، فقط يمكن أن نسميها[4]. وتقسيمات الأشياء إلى أجناس وأنواع، وإن ساعدت على تنظيم المعارف، إلا أنها لا تفسر شيئاً، لأن أساسها هو الكنه الإسمي أو الاصطناعي، لا الكنه الحقيقي. فلوك يعني أنه لا يكفي أن تطلق اسماً على شيء ما، ثم تضعه في خانته بين الأجناس والأنواع... لتعتبر أنك حددت حقيقته، كما تزعم ـ مثلاً ـ المعرفة الأرسطية. إن تقسيماتنا للوجود لا

---

(1) Essai philosophique, p 84-85.

(2) أي المادة الأساس المكوِّنة لغيرها: Substance.

(3) Essai philosophique, p 148-149.

(4) Essai philosophique: Livre III: Sur les Mots, p 165-166. ومعنى «الكتاب» هنا: الباب أو الفصل.

تترجم تماماً حقيقته النهائية التي تستمر مجهولة لدينا[1].

وأكثر ما يتجلى غموض المعنى ونسبيته في الأشكال المختلطة من الإدراك، كالأفكار التركيبية... فهذه إبداعات خاصة لعقولنا. أما الأفكار والتراكيب البسيطة فأقل غموضاً واضطراباً[2].

وفي النهاية يخلص لوك إلى أن الكلمات لا تعبر عن شيء ذي بال يخص الأشياء، فهي نتاج للعقل البشري الذي يحتاج دائماً إلى إيضاحها وبيانها[3].

مشكلة الحد عند ابن تيمية

لم يكن الفيلسوف لوك أول من بيّن حدود اللغة الإنسانية في استيعاب الوجود. فلقد كان متكلمو الإسلام واعين بهذه الحقيقة، ولذلك كان من أهم إبداعاتهم في مجال المنطق ونظرية المعرفة هو نقد المفهوم الأرسطي للحدّ ـ أي كيفية تعريف الشيء أو تحديده ـ، واختيار مفهوم آخر أكثر تواضعاً ولكنه أشد فعالية ونفعاً.

إن قضية الحد من أهم مباحث المنطق، وهو عند أرسطو المعرِّف للماهية، فالحد هو الجواب عن سؤالك: ما هو هذا الشيء؟ ولذلك لا يقبل الأرسطيون الاقتصار في حد الشيء على مجرد ذكر ما يميزه عن غيره دون استيفاء ضبط المحدود ضبطاً تاماً. أما الأصوليون فقالوا إنه يعسر أو يستحيل التوصل إلى هذه الماهية، وبعضهم أنكر أن يتكون الحد من أي نوع من أنواع الماهيات، فهو لفظي فقط[4].

يقول ابن تيمية: «المحققون من النظار يعلمون أن الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره، كالاسم، ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته. وإنما

---

(1) Essai philosophique, p 166-167.

(2) Ibid, p168.

(3) Ibid, p169.

(4) راجع في ذين الموقفين وفي المقارنة بينهما: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، الفصل الثالث، ص 100 فما بعدها. وانظر نموذجاً من الأصوليين: القرافي في كتابه **شرح التنقيح**، ص 4 فما بعدها.

يدعي هذا أهل المنطق اليوناني، أتباع أرسطو، ومن سلك سبيلهم وحذا حذوهم تقليداً لهم من الإسلاميين وغيرهم. فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف هذا»[1].

وقد فسّر العلماء المسلمون الصعوبة المعتادة في وضع الحدود بهذا الأمر، أعني محاولة تعريف الماهية، حتى لوحظ ـ كما يقول ابن تيمية ـ عدم استقرار أي حد من الحدود في أي فرع من فروع المعرفة البشرية. بل إن الحد المشهور للإنسان، وهو الحيوان الناطق، عليه اعتراضات معروفة. والنحاة العرب ذكروا للاسم ـ على طريقة المنطق الأرسطي ـ أكثر من عشرين حداً، اعتُرِض عليها جميعاً. ولما كان الحد الحقيقي متعذراً، وكان الحد هو أساس التصور، أدركنا أننا لن نصل إلى تصور حقيقي وصحيح على الإطلاق. والتصور أساس التصديق، وهما معاً يشكلان ما نسميه بالعلم. إذن فلن نصل إلى العلم[2].

ومما نقد به ابن تيمية دعوى معرفة حقيقة الشيء بِحدِّه بالماهية... ما يلي:

1. إن هذا يسقطنا في الدور. إذ لا يمكن للسامع فهم الحد إلا إذا فهم مفردات ألفاظه ودلالاتها على معانيها. والعلم بدلالة اللفظ على المعنى الموضوع له مسبوق بتصور هذا المعنى. والسامع متى كان متصوراً للمعنى قبل سماعه، لم تعد ثمة حاجة إلى القول بأنه تصوره حين سمعه[3].

2. إن الذهن الإنساني لا يمكن أصلاً أن يتوجه إلى شيء لا يعرفه وليس له شعور ما به. فهو إن كان عالماً بالتصورات لا يطلبها، لأنه تحصيل حاصل؛ وإذا لم يعلمها فلا يتوجه إليها[4].

3. تتركب ماهية الشيء من صفاته الذاتية، ولا سبيل لنا إلى معرفة الصفة هل

---

(1) ابن تيمية. **الرد على المنطقيين**، ص14، الهند، المطبعة القيمة، 1949.
(2) المرجع السابق، ص 8.
(3) المرجع السابق، ص 10. وهو الوجه السابع في الأصل.
(4) المرجع السابق، ص 9-11.

هي ذاتية أم غير ذاتية إلا إذا عرفنا الماهية. فهذا دور[1].

4. إن هناك أشياء لا يمكن حدها، فالحقائق البسيطة التي لا تركيب فيها ولا تندرج تحت جنس. . . لا حد لها، مثل العقل[2]. وبعض الأشياء إذا حُدتْ زادت خفاء، بل بعضها لا توجد لها أصلاً عبارة تدل على ماهيتها[3]. ولعل من هذا الباب ألفاظ مثل: الوجود، والعدم، والعلم، واللانهاية. . .

يخلص ابن تيمية ـ بعد نقد متنوع للحد الأرسطي ـ إلى أنه من الخطأ أن نعتقد إمكان تصور المحدود ـ على ماهو عليه ـ بمجرد وضع الحد. فهذا كمن يظن أن الأسماء توجب معرفة المسمى لمن سمع تلك الأسماء بمجرد ذلك اللفظ. فلا الاسم ولا الحد إذن يوصلان إلى حقيقة المحدود[4].

إذن ماذا يفترض أن يكون غاية الحد؟ يجيب ابن تيمية بأن غاية الحد هي تمييز المحدود عن غيره، وهذا التمييز يكون بالوصف اللازم للشيء المحدود طرداً وعكساً. وفائدته تنبيه الذهن الذي قد يكون غافلاً عن الشيء، فإذا سمع اسمه أقبل عليه[5].

هكذا يقيم ابن تيمية الحد على أساس لغوي، يقول: «إذا كانت فائدة الحد بيان مسمى الاسم، والتسمية أمر لغوي وضعي، رُجع في ذلك إلى قصد ذلك المسمى ولغته. ولهذا يقول الفقهاء: من الأسماء ما يعرف حده باللغة، ومنه ما يعرف حده بالشرع، ومنه ما يعرف حده بالعرف[6]. . .» فالدور المنهجي للحد إذن هو الترجمة بلفظ عن لفظ. ومن هذا الباب ذكر غريب

---

(1) المرجع السابق، ص 25، 71.

(2) راجع الانتقادات التي حكاها ابن تيمية لحدود ألفاظ: الموجود، والشيء، والواحد، والكثرة، والعدد. . . ص 43 فما بعدها.

(3) النشار. **مناهج البحث**، ص 195، القاهرة، دار النهضة العربية، 1984؛ انظر في هذه المصطلحات ونحوها: التهانوي. **كشاف اصطلاحات الفنون**.

(4) **الرد على المنطقيين**، مرجع سابق، ص 79.

(5) المرجع السابق، ص 39، 69، 79، 80.

(6) المرجع السابق، ص 40. والصواب: المسمي، أي اسم الفاعل، فيما أظن.

القرآن والحديث وغيرهما. . . .[1] فهذا الحد اللفظي الذي يستخدم في العلوم «هو الذي يحتاج إليه في إقراء العلوم المصنفة، بل في قراءة جميع الكتب، بل في جميع أنواع المخاطبات. فإن من قرأ كتب النحو و الطب، أو غيرهما، لا بد أن يعرف مراد أصحابها بتلك الأسماء ويعرف مرادهم بالكلام المؤلَّف. وكذلك من قرأ كتب الفقه والكلام والفلسفة وغير ذلك»[2].

إن فكر ابن تيمية ـ في موضوع الحد ـ فكر متقدم جداً، وهو قريب مما ذهب إليه متكلمو الإسلام. وقد أخذ به في العصر الحديث جمع كبير من المناطقة الإنجليز، كجون استيوارت ميل، وبرتراند راسل. . . فالحد هو مجرد شرح اللفظ، أما التعريف الفلسفي الذي يتجه نحو تفهم الماهية أو الفكر في جزئياتها فقد اعتبروه عقيماً لا فائدة له[3].

القرآن والأشياء بين الحقائق والأسماء

لقد استوحى مفكرو الإسلام فكرة قصور اللغة عن إدراك الوجود من الوحي الكريم. فهم يقرأون قوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءَۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: 17]. قال أبو عبد الله القرطبي: «المعنى المراد أنه أخبر تعالى بما لهم من النعيم الذي لم تعلمه نفس ولا بشر ولا مَلَك. . . وقال ابن عباس: الأمر في هذا أجل وأعظم من أن يعرف تفسيره»[4].

وفي هذا المعنى ما رواه أبو هريرة عن النبي ﷺ قال: يقول الله عز وجل: أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. . . ثم قرأ الرسول الكريم: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءَۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[5]. وقد ذكر أبو العباس القرطبي ـ شيخ القرطبي

---

(1) المرجع السابق، ص 48-49.

(2) المرجع السابق، ص 49. وبهذا أيضاً قال القرافي في **شرح التنقيح**، ص5.

(3) النشار. **مناهج البحث**، مرجع سابق، ص 205.

(4) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، 14/ 70.

(5) رواه البخاري في التفسير والتوحيد من الصحيح، ومسلم، والترمذي في التفسير، وابن ماجه في الزهد.

المفسر ـ أن «معنى هذا الكلام أن الله تعالى ادخر في الجنة من النعيم والخيرات واللذات ما لم يطلع عليه أحد من الخلق، لا بالإخبار عنه ولا بالفكرة فيه. وقد تعرض بعض الناس لتعيينه، وهو تَكَلُّف ينفيه الخبر نفسه، إذ قد نفى علمه والشعور به عن كل أحد»[1].

ولذلك قال العلماء إن الاشتراك بين أسماء الدنيا والآخرة لفظي لا حقيقي، ورووا عن ابن عباس ـ ترجمان القرآن ـ قولته الرائعة: ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء. وفسر ذلك ابن تيمية قائلا: «إن الله قد أخبر أن في الجنة خمراً ولبناً وماءً وحريراً وذهباً وفضة وغير ذلك، ونحن نعلم قطعاً أن تلك الحقيقة ليست مماثلة لهذه، بل بينهما تباين عظيم مع التشابه، كما في قوله تعالى: ﴿وَأُتُوا بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾ [البقرة: 25] على أحد القولين أنه يشبه ما في الدنيا وليس مثله، فأشبه اسمُ تلك الحقائق أسماءَ هذه الحقائق، كما أشبهت الحقائقُ الحقائقَ من بعض الوجوه. فنحن نعلمها إذا خوطبنا بتلك الأسماء من جهة القدر المشترك بينهما، ولكن لتلك الحقائق خاصية لا ندركها في الدنيا ولا سبيل إلى إدراكنا لها لعدم إدراك عينها أو نظيرها من كل وجه»[2].

وقد فهم لوك هذا المعنى جيداً، فلاحظ بدوره أن «الوحي المقدس» لا يحدثنا أبداً عن شيء أو موضوع لا نملك عنه ـ مسبقاً ـ فكرة أو تصوراً ما[3]. وضرب لهذا مثلاً بإنسان يملك حاسة سادسة ـ غير الحواس الخمس التي يشترك الناس في امتلاكها ـ، فهذا لا يمكن له أن ينقل إلينا وفي لغتنا المعلومات التي توصل إليها بهذه الحاسة الزائدة. كما لانستطيع ـ نحن بدورنا ـ أن ننقل معلومات استفدناها من إحدى حواسنا إلى من يفتقد هذه الحاسة[4]. وكيف تتحدث ـ مثلاً ـ إلى من وُلِد أَصمَّ وظل كذلك عن الأصوات وأنواعها، بل كيف تصف لمن وُلد أعمى مناظر الطبيعة وآثارها الدقيقة. . . ؟.

فدور اللغة إذن هو تقريب الأشياء لإدراك الإنسان، لا الكشف عن

---

(1) القرطبي. **المفهم**، مرجع سابق، 7/ 172.

(2) ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، 13/ 278-279.

(3) Essai philosophique, p 176.

(4) Ibid, p 177.

حقائقها النهائية. ولذلك كان مما قاله بعض المفسرين في آية: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [النور: 35] «المعنى أي به وبقدرته أنارت أضواؤها، واستقامت أمورها، وقامت مصنوعاتها. فالكلام على التقريب للذهن»[1]. ولذلك أيضاً عبّر القرآن عن المعارف التي تلقاها آدم بالأسماء: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: 31] أي خصائصها وصفاتها ومنافعها؛ ولم يُعلَّم آدم حقائق الأشياء وماهياتها، ولو كان الأمر كذلك لقال مثلاً: وعلم آدم الأشياء، ولم يقل الأسماء. فهذا يدل على أن المعرفة البشرية تتعلق بالخصائص لا الحقائق[2].

خاتمة

إن اللغة هي وسيلة الإنسان إلى التعبير عن عالم الأشياء والمعاني الذي يتصل به، ولكنها وسيلة قاصرة عن ترجمة تجربته الوجودية في جميع أبعادها. فإذا أضفنا إلى هذا كون الإنسان لا يحيط علماً إلا بجزء ضئيل من العالم حوله... أدركنا كم هو بعيد جداً أمل الإنسان في إدراك أسرار الوجود.

حول مبدأ عدم التناقض وتعدد الأنساق العقلية:

والواقع أن أسباب قصور العقل كثيرة لا يمكن حصرها فقط في مشكلتي التجريد واللغة... فقسم كبير من أسباب محدودية العقل يعود إلى ما أصبح يطلق عليه اليوم: تعدد العقلانيات، بمعنى أننا لم نعد نتصور العقل باعتباره طاقة ثابتة جامدة تسير على قوانين محددة خالدة. وبذلك ولّى زمن العقل المطلق وحل مكانه العقل النسبي.

وأرى أن أقدم للقارئ مثالاً لفهم هذه الثورة «الجديدة» في نظرية المعرفة... ويتعلق الأمر بقيمة مبدأ عدم التناقض. إذ يشكل الاختلاف في هذا المبدأ، وإعادة النظر في قيمته ومجاله... تحدياً كبيراً للعقلانية الكلاسيكية... بل ربما مظهرًا خطيرًا لأزمة العقل نفسه.

---

(1) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، 12/170.

(2) قد تتبعت كلام كثير من العلماء في هذه الآية في التفاسير المطولات، ولم أقتنع بها جيداً، وظني أن لهذه الآيات - في قصة عرض علم آدم على الملائكة - مرامي بعيدة وهائلة لها علاقة بلغز اللغة.

أسس «العقل المنطقي»

أسس أرسطو فن المنطق، ونجح في تنظيم مجموعة من القواعد الفكرية والمبادئ العقلية، حيث صاغها في ثلاثة أسس كبرى، وهي: 1 ـ قانون الهوية، أي الشيء «أ» هو «أ»، فهو نفسه لا غيره. 2 ـ قانون عدم الجمع بين النقيضين: أي أن الشيء ونقيضه لا يجتمعان في شيء واحد وفي آن واحد، فلا يمكن أن تُثبت وتنفي شيئاً واحداً في وقت واحد. 3 ـ قانون عدم ارتفاع النقيضين، أو الثالث المرفوع، ومعناه أنه لا وسط بين النقيضين، فيستحيل أن يكون الحكم ونقيضه باطلين معا[1].

لكن كثيراً من المفكرين المسلمين لم يعتبروا أن هذه الأسس ضرورية فعلاً، بحيث يكون خرقها سقوطاً في العبث والمحال. بل رأوا فيها تعبيراً عن عقلانية معينة، يمكن أن تُتَجاوز أو يوجد غيرها.

الخروج الكلامي عن بعض أسس العقلانية القديمة

وفي هذا الإطار ناقش بعض المتكلمين مسألة القدرة الإلهية: هل تتعلق بالممكن والمستحيل، أم بالممكن فقط. وقالوا: إن القدرة الإلهية تتعلق بهما معاً، ولها أن تجمع بين الوجود والعدم، أو بين العلم والجهل في شيء واحد... وهذا خروج صريح عن قانون عدم الجمع بين النقيضين[2].

لكن أهم خروج لبعض أهل الكلام على العقلانية الكلاسيكية... كان في موضوعين مهمين، أبطلوا فيهما قانون عدم ارتفاع النقيضين:

الأول: مبحث الصفات الإلهية[3]، فقالوا: إن هذه الصفات ليست هي عين الذات القدسية، ولذلك نقول: الله عالم بعلم، وقادر بقدرة، وحيٌّ بحياة... لكنها أيضاً ليست غير الذات، أي ليست مستقلة عنها، وإلا تعددت جهات

---

(1) راجع أي كتاب في المنطق التقليدي، أو كتب أرسطو فيه، وهي متوفرة باللغة العربية.

(2) **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، مرجع سابق، ص 143.

(3) انظر: **مناهج البحث**، مرجع سابق، ص 148 إلى 150.

القدم والأزل. فنقول الصفات قائمة بالذات، لا هي الذات، ولا هي غير الذات[1].

الثاني: فكرة الحال، وقد اشتهرت عن أبي هاشم الجبائي، وقال بها أبو بكر الباقلاني على صفة أخرى، بينما رجع عنها إمام الحرمين الجويني بعد أن اعتنقها زماناً[2].

والحال هو واسطة بين الوجود والعدم، وله ثبوت في الخارج، لكن لا استقلالاً ـ كالسواد في شيء ـ بل باعتبار التبعية لغيره، كالقادِرية والعالمية. أما نقيض الموجود فليس هو المعدوم، بل اللاموجود. يقول الشهرستاني ـ وهو أحد أفضل من تكلم في الموضوع ـ[3]: «قال المثبتون: نحن لم نثبت واسطة بين النفي والإثبات، فإن الحال ثابتة عندنا. . . ولم نقل ـ على الإطلاق ـ إنه شيء ثابت على حياله موجود، فإن الموجود المحدث إما جوهر وإما عرض، وهو ليس أحدهما، بل هو صفة معقولة لهما»[4]. فالسواد مثلاً له أحوال، هي: الوجود والعرضية واللونية والسواد[5].

وقال الشهرستاني أيضاً: «الضابط أن كل موجود له خاصية يتميز بها عن غيره فإنما يتميز بخاصية هي حال، وما تتماثل المتماثلات به وتختلف المختلفات فيه فهو حال، وهي التي تسمى صفات الأجناس والأنواع. . . والأحوال ـ عند المثبتين ـ ليست موجودة ولا معدومة، ولا هي أشياء، ولا توصف بصفة ما. وعند ابن الجبائي ليست هي معلومة على حيالها، وإنما تعلم مع الذات»[6]. بينما اعتبر الباقلاني أن كل صفة لموجود لا تتصف بالوجود فهي حال، سواء كان المعنى الموجب مما يُشترط في ثبوته الحياة أو لم يشترط[7].

---

(1) راجع كتب الكلام والعقيدة، ومنها: الغزالي. **الاقتصاد في الاعتقاد**، مرجع سابق، ص 84 فما بعدها.

(2) الشهرستاني، عبد الكريم. **نهاية الإقدام في علم الكلام**. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1984، ص 131.

(3) المرجع السابق، ص 131 - 149.

(4) المرجع السابق، ص 136.

(5) المرجع السابق، ص 139.

(6) المرجع السابق، ص 133.

(7) المرجع السابق، ص 132.

اختلاف مفكري الإسلام في مبدأ التناقض

هذا رأي بعض المتكلمين ـ من معتزلة وأشاعرة ـ، خرجوا على مبدأ الثالث المرفوع، ولم يروه لازماً. بينما تمسك بالقانون المذكور علماء آخرون، كالفخر الرازي وابن تيمية[1]. وقد اعتبر مصطفى صبري أن قانون التناقض هذا مبدأ عقلي ثابت لا يمكن أن يتخلف أبداً... وأن هذا هو الفرق بين أحكام العقل وأحكام التجربة، فالأولى حقائق أزلية يستحيل أن تتغير، والثانية عادية يمكن أن تتبدل[2]. ورأى كذلك أن مبدأ الثالث المرفوع ضروري لإثبات الألوهية، قال: «إذا زال هذا القانون وجاز التناقض ولم يبق في الدنيا محال، كما توهم هيغل... فإذا جاز كل شيء... حتى جاز الذي لايجوز، وزال قانون استحالة التناقض وارتفع المحال والواجب، فكان كل شيء ممكناً وجاءت الأبحاث العلمية الحديثة مؤيدة لمذهب هيغل، لم يثبت وجود الله»[3]. وكأنه بهذا يرد على بعض مفكري الإسلام الذين جوّزوا التناقض، لكن يبقى للنظر مجال في هذا السؤال: هل يؤثر فعلاً انهيار هذا القانون على سلامة الاستدلال على الألوهية؟ لا أدري.

التناقض في الفلسفة

ومهما كان الأمر، فالجدير بالذكر أن بعض الفلاسفة لا يعترفون بالقيمة «الخطيرة» لهذا القانون. فكانط مثلاً ـ رغم تصحيحه لمبدأ الثالث المرفوع ـ لايرى له سوى قيمة تحليلية تجعل منه مجرد تحصيل حاصل. أي أنه معيار سلبي لا يضع أية أحكام إيجابية صحيحة. ولذلك ينحصر استعماله في دائرة المنطق الصوري خاصة. وهذا هو السبب في أن كانط وضع قائمة بمبادئ ومقولات ذهنية أخرى، رأى أنها أفيد وأخصب[4].

---

(1) النشار. **مناهج البحث**، مرجع سابق، ص 151.

(2) راجع: صبري، مصطفى. **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين**، القاهرة: المكتبة الإسلامية، 1950، 2/ 124 إلى 129.

(3) صبري. **موقف العقل**، 2/ 127-129.

(4) إبراهيم، زكريا. **كانْت**، مرجع سابق، ص 74.

ومن جهته لاحظ الفيلسوف الفرنسي بوترو أنه إذا كان النقيضان - في المنطق الخالص - لايوجدان معاً، بل إذا وجد أحدهما ارتفع الآخر لا محالة. . . ففي الواقع ونظام الوجود العملي لا يندثر المتناقضان ولا ينهدمان، بل ينتهيان إلى شكل آخر جديد. أي في الواقع - أو الخارج باصطلاح المتكلمين- تكون: (+ج) + (-ج) #0، بخلاف الأمر في المعادلة المنطقية[1]. ولذلك يعني مبدأ الثالث المرفوع رفض كل تدرج في الوجود، فهو نوع من المنطق الذي ينبني على قيمتين فقط، لا على قيم كثيرة، بينما الواقع - في حقيقته - متنوع، تكثر فيه الواسطات والاحتمالات. . .[2].

الثالث المرفوع في المنطق المعاصر

ولا بد أن أشير هنا - ولو اختصاراً - إلى أن بعض أبحاث الرياضيين والمناطقة المعاصرين قد انتهت إلى إثبات الواسطة ورفض مبدأ الثالث المرفوع. وأهم هؤلاء الهولندي بروير Brouwer الذي توصل إلى احتمال القيمة الثالثة، حين درس تناقضات اللانهائي. فيمكن للقضية الواحدة ألا تكون صحيحة، وألا تكون - أيضاً - خاطئة[3]. ولذلك فإن المنطق التالي: إذا كان خطأ أن «ج» خطأ، فإننا نستنتج أن «ج» صحيح. . . منطق غير صحيح ولا مسلم، بل: إذا كان خطأ أن «ج» خطأ، فهذا معناه أن «ج» صحيح أو أن لـ«ج» قيمة أخرى ثالثة. . . وفي هذا الإطار استطاع المنطق المعاصر بناء استدلالات وبراهين تقبل القيمة الثالثة، حيث إلى جانب القضية الصحيحة والخاطئة، توجد - أيضاً - قضية «لا معنى» لها أو محتملة. . .[4] بل إن رايشنباخ وضع منطقاً جديداً لا يكون ثلاثياً فقط - أي في تقسيماته أو قِيَمه - بل أكثر من ذلك: (2+ب)، حيث «ب» عدد طبيعي صحيح[5].

---

(1) La philosophie de Kant, p 79.

(2) La Raison, p 53.

(3) Histoire de la logique, p 71.

(4) La Raison, p 53.

(5) Histoire de la logique, p 71.

وخلاصة هذا كله أنه ليس لمبدأ الثالث المرفوع - الذي احتفلت به العقلانية التقليدية أيما احتفال، حتى صار شعارها الرئيس... - المعنى نفسه والأهمية ذاتها اليوم.

الغيب هنا

وإذ عوضت العقلانيات النسبية العقل المطلق... فإن هذا يجعلنا أكثر تقبلا للغيب وعجائبه.. بما أن الشيء الغيبي «أ» مثلاً إذا لم يكن مقبولاً في النظام العقلاني «1» فهو سائغ أو محتمل في النسق العقلاني «2»... ثم هذا يجعلنا أشد حذراً واحتياطاً، فنتجنب الخوض في قضايا الغيب بثقة العقل المطلق، لأن الشيء الغيبي «ب» مثلاً حتى لو عللناه بنظام عقلي «3» وبدا لنا ذلك لازماً أو صحيحاً... فإن تعليله الحقيقي في واقع الأمر يكون وفق النظام العقلي «4»، أو ربما وفق نظام عقلي «X» نجهل عنه كل شيء.

الفصل الخامس

نمـــاذج من عوالـــم الغيـــب

أما هذا الفصل الأخير فقد خصصته لبعض أمور الغيب التي نجهل حقيقتها. وهي أمثلة بارزة لتقاطع عالمي الغيب والشهادة، ومظاهر كبرى للحدود التي يجد العقل نفسه عاجزاً عن اختراقها. وأبدأ بهذا السر الذي هو بين جنبينا، أعني الروح . . . وأختم بمصيرنا الذي هو الموت، والذي هو يوم له ما بعده:

الروح . . . من أسرار الوجود

من ألغاز الوجود روح الإنسان التي بها قيامه وحياته، وهي جزء منه وأقرب شيء إليه، بل لعلها تمثل الحقيقة الإنسيَّة نفسها . . . ومع ذلك فنحن لليوم نجهل كل شيء عن الروح: أصلها، وطبيعتها، ونوع حياتها وموتها، وممَّ تتشكل . . .

لكن الروح موجودة وحيّة، فهذا لا شك فيه. ومما يدل على ذلك ظاهرة قيام الأجزاء الأخرى للمخ بالعمليات الخاصة التي كان يقوم بها الجزء الذي تعرض للتلف أو التدمير، فهذا معناه أن تدمير جزء أو أجزاء من الدماغ لا يؤدي إلى اندثار معالم الشخصية الفردية[1].

ونعرف عن الروح أيضاً أشياء أخرى، مثلما قال ابن تيمية: اتفق العلماء

---

(1) L'Au -Delà, p 117. وتعرف هذه الظاهرة في الفرنسية بـ: ظواهر التعويض Phénomènes de vicariance.

على أن الروح مخلوقة، وقال الجمهور بأنها قائمة بذاتها، تُقبض وتُنعم وتُعذب...[1].

وعدا هذه الحقائق - ونحوها - لا نعرف كبير شيء عن الروح. وقد أكثر بعض الناس الكلام في تعريف الروح والنفس، وتنطع قوم وتباينت أقوالهم، حتى قيل إن الاقوال فيهما بلغت مائة[2]. وهي مع ذلك لا تفيد شيئاً ولا طائل من ورائها. فقولك - مثلاً -: «الروح جسم لطيف يسري في جميع أجزاء الجسد» لا يقدم شيئاً ولا يؤخر في أمر حقيقة الروح.

وقد كان الوحي حريصاً على إيضاح هذه الحقيقة، فخاطب النبي الكريم قائلاً: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85].

وسبب نزول هذا التوجيه الإلهي أن بعض يهود المدينة مر على النبي ﷺ، وهو في حرث أو نخل، فقال بعضهم لبعض: سلوه عن الروح. وقال آخرون: لا تفعلوا، حتى لايستقبلكم بشيء تكرهونه. فسألوه، ولم يرد النبي عليهم بشيء، حتى نزلت الآية[3].

وقال أكثر أهل العلم: إن اليهود سألوه عن الروح التي تكون بها الحياة في الجسد، وهي المقصودة في الآية[4].

ولهذا الإبهام حِكَم بيَّن العلماء بعضها. قال ابن بطال: معرفة حقيقة الروح مما استأثر الله بعلمه بدليل هذا الخبر. والحكمة في إبهامه اختبار الخلق ليعرِّفهم عجزهم عن علم ما لا يدركونه حتى يضطرهم إلى رد العلم إليه[5]. وقال أبو

---

(1) راجع: ابن تيمية. **الفتاوي**، مرجع سابق، 4/ 216 إلى 231.
(2) انظر: ابن حجر العسقلاني. **فتح الباري**، مرجع سابق، 9/ 320، تفسير سورة الإسراء.
(3) رواه البخاري في صحيحه، في كتاب العلم، باب عن الروح، وفي كتاب التفسير، باب ويسألونك عن الروح. ورواه مسلم في كتاب المنافقين من صحيحه، والترمذي في التفسير. وأحمد في المسند.
(4) ابن حجر العسقلاني. **فتح الباري**، مرجع سابق، 9/ 320. وراجع حول تنوع الاستعمال القرآني لكلمة الروح: تأويل مشكل القرآن، ص 370 فما بعدها.
(5) نقله ابن حجر في: **فتح الباري**، مرجع سابق، 9/ 321.

العباس القرطبي في جملة ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾: «أي هو أمر عظيم، وشأن كبير من أمر الله تعالى، مُبهِما له وتاركاً تفصيله ليعرف الإنسان على القطع عجزَه عن علم حقيقةِ نفسه مع العلم بوجودها. وإذا كان الإنسان في معرفة نفسه هكذا، كان بعجزه عن إدراك حقيقة الحق أولى»[1].

وإذا كان مفهوم الآية هو منع الكلام في الروح، فكيف نعلل حديث بعض العلماء في هذا الموضوع، مثل محمد بن نصر المروزي، والقاضي أبو يعلى الحنبلي، والحافظ أبو عبد الله بن منده الذي صنف كتاباً كبيراً في «الروح والنفس»... وغيرهم[2].

والجواب أن كلام هؤلاء ونحوهم لم يكن بطريق التخمين والعقل المحض، بل جاء بناء على النصوص الشرعية، ومن الحديث خاصة. قال ابن تيمية: «ليس في الكتاب والسنة أن المسلمين نُهوا أن يتكلموا في الروح بما دل عليه الكتاب والسنة، لا في ذاتها ولا في صفاتها. وأما الكلام بغير علم فذلك محرم»[3]. فكل بحث في الروح اهتدى بالآيات والأحاديث الصحيحة، وتقيد بها، فهو جائز. ومن أمثلته ما كتبه الحافظ ابن عبد البر القرطبي عن مصير روح الميت[4]. وذلك لأن الروح غيب عنا، وفي مسائل الغيب نرجع إلى الوحي، وما لم يشر إليه أو يبيِّنه نتوقف فيه ونكل علمه إلى الله تعالى.

وهذا الذي سبق يخص الروح التي تظل ـ بالنسبة إلينا ـ مجهولة، من حيث إن فيها سر الحياة. أما النفس وما يتعلق بها من الطبائع والخصائص والاستعدادات والمميزات... فكل ذلك يجوز معرفته، وهو موضوع علم النفس المعاصر، ويساعد على هذا تفرقة الجمهور بين الروح والنفس.

وإن حجب الله سبحانه علم حقيقة الروح عن البشر درس آخر للإنسان يبين له قصور معرفته وحدود إدراكه، كما يحذره من الانشغال بما لا سبيل له إلى كشفه.

---

(1) القرطبي. **المفهم**، مرجع سابق، 7/ 356-357، كتاب التفسير، سورة الإسراء.

(2) ذكر بعضهم ابن تيمية في: **الفتاوى**، مرجع سابق، 4/ 217.

(3) ابن تيمية. **الفتاوى**، مرجع سابق، 4/ 231.

(4) راجع: **التمهيد**، مرجع سابق، 20/ 238 إلى 246، حديث ثامن للعلاء بن عبد الرحمن.

الغيب ما لا سبيل للإنسان إلى إدراكه، ولذلك نرجع إلى الدين ونصوص الوحي للتعرف على أحداث ووقائع وعوالم لا نعلم عنها شيئاً، وهي مع ذلك حقيقية وموجودة. من ذلك ما اصطلح العلماء على تسميته بـ«ميثاق الذر»، أو «عهد الذر». فما هو هذا الميثاق وما قصته؟

الميثاق في القرآن

يقول الله جل جلاله ـ في إشارة إلى هذا الميثاق ـ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: 172].

وقد فسَّر بعض العلماء الآية على معنى أن الله تعالى أخرج الذرية، وهم الأولاد، من أصلاب آبائهم، وذلك الإخراج أنهم كانوا نطفة، ثم صيَّرهم تعالى في أطوار من الخلق حتى استووا بشراً سوياً. ثم أشهدهم على أنفسهم بما ركَّب فيهم ـ وفي سائر خلقه ـ من دلائل الوحدانية وعجائب الصنع، فبهذا الإشهاد صاروا كأنهم قالوا بلى، وإن لم ينطقوا. فهذا كله على سبيل المجاز التمثيلي[1].

بيانه من السنة

وهذا الرأي ـ الذي قال به جماعة من المفسرين- صحيح بحسب مقتضيات اللغة وسياق الآية، لكن السنة لا تساعد عليه، حيث جاءت بعض الروايات في قصة «ميثاق الذر» تفيد وقوعها حقيقة لا مجازاً. والحديث ـ كما هو مقرر عند العلماء ـ مُبيّن للقرآن الكريم ومفسر لمجمله. ولذلك كان أعلى أنواع التفسير هو تفسير القرآن بالقرآن، ثم تفسير القرآن بالحديث والآثار.

وقد سئل عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن الآية المتقدمة فحدَّث أنه سمع النبي ﷺ يقول فيها: إن الله تعالى خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه

---

(1) الجاوي. **مراح لبيد**، مرجع سابق، 1/ 306. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، 7/ 200.

فاستخرج منه ذرية، فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون. ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية، فقال خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون...[1] قال أبو عبد الله القرطبي: معنى هذا الحديث قد صح عن النبي ﷺ من وجوه ثابتة كثيرة[2]. ومنها ما رواه ابن عباس عن النبي الكريم: إن الله أخذ الميثاق من ظهر بني آدم عليه السلام بنعمان يوم عرفة، فأخرج من صلبه كل ذرية ذرأها فنثرها بين يديه، ثم كلمهم قُبُلا، قال ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾[3].

فهذا الحديث يثبت أصل الإخراج في عالم الذر، لذلك قال الطحاوي في عقيدته: ونؤمن بأن «الميثاق الذي أخذه الله تعالى من آدم وذريته حق»[4]. ثم جاءت روايات أخرى عن الرسول الكريم وبعض صحابته تفصل في القصة، ومن مجموعها يتحصل مايلي[5]:

عالم الذر

لما خلق الله تعالى آدم، أخرج جميع أبنائه إلى الوجود، أي كل البشر من عهد آدم إلى آخر الناس الذين تقوم عليهم القيامة. وهذا الإخراج يحتمل أن يكون من ظهر آدم فقط، فيظهر كل أبنائه منه، ويحتمل أن الباري سبحانه أخرج من ظهر آدم بنيه لصلبه فقط، ثم أخرج بني بنيه من ظهور بنيه، وهكذا على حسب الظهور الجسماني في الدنيا إلى يوم القيامة، فاستغنى عن ذكر إخراج

---

(1) رواه الإمام مالك في **الموطأ**، باب النهي عن القول في القدر. وكذا أبو داود والنسائي والترمذي وابن حبان وابن أبي حاتم والطبري. لكن قال ابن كثير: كلهم من طريق مالك. والحديث حسنه الترمذي. انظر: **تفسير ابن كثير**، 2/ 264.

(2) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، 7/ 200. وانظر: **شفاء العليل**، ص 24.

(3) رواه الإمام أحمد في مسنده، والنسائي في كتاب **التفسير** من سننه، والطبري في **جامع البيان**، وأخرجه الحاكم في **المستدرك** وصحح إسناده، كما في **تفسير ابن كثير**، 2/ 264.

(4) **الطحاوية وشرحها**، 2/ 302.

(5) راجع هذه الروايات في التفاسير بالمأثور خاصة، ومنها **تفسير ابن كثير**، 2/ 263- 264. وقد أورد ابن القيم كثيراً من هذه الأخبار في: **شفاء العليل**، ص 23 إلى 28. وكذا **صاحب شرح العقائد الطحاوية**، 1/ 303 فما بعدها. وقصة الذر ثابتة عن ابن عباس من كلامه أيضاً. ومثلها لا يقال إلا عن توقيف.

بني آدم من آدم بقوله: ﴿مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ﴾[1].

لكن الناس لم يكونوا ـ حين الإخراج ـ كحالهم اليوم، بل كانوا ـ كما ورد في الحديث ـ كالذر، والذر يقال لصغار النمل، أو للهباء والغبار الدقيق الذي يطير في الهواء، أي أن الذر يضرب به المثل في الصغر، ومنه الذرة[2]، وذَرَّ الله الخلق في الأرض نشرهم. وقد خلق الله تعالى في ذلك الذر العقل والفهم والنطق، حتى يستوعبوا العهد[3].

ثم إن البشرية حين خرجت إلى عالم الذر انحصرت جميعا قُدّام آدم ونظر إليهم بعينه ـ كما في رواية الترمذي ـ، وخاطبهم الله سبحانه: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ ﴿بَلَىٰ﴾. قال القرطبي: «أخذ عليهم العهد بأنه ربهم وأن لا إله غيره. فأقروا بذلك والتزموه، وأعلمهم أنه سيبعث إليهم الرسل، فشهد بعضهم على بعض»[4]. ثم أعادهم الباري إلى صلب آدم، فلا تقوم الساعة حتى يولد كل من أُخذ منه الميثاق.[5]

فهذا هو القدر الذي اتفقت عليه الأحاديث والأخبار، وليس في بعض التفاصيل التي ذكرها بعض المفسرين كزمان أخذ العهد وكيفيته... نصوص ثابتة، ولا يضرنا جهل جزئيات القصة. «وكل ما عسر على العقل تصوره يكفينا فيه الإيمان به، ورد معناه إلى الله تعالى»[6].

عودة إلى الآية

قرأ الكوفيون وابن كثير: (ذريتهم)، والمعنى أن البشرية كلها ذرية واحدة لآدم. وقرأ الباقون: (ذرياتهم)، والمعنى أن الله تعالى استخرج ذريات كثيرة، أي أجيالا من الناس[7].

---

(1) الصاوي، أحمد بن محمد. **حاشية على تفسير الجلالين**. القاهرة: 1381هـ، 3/ 106-107؛ ابن قيم الجوزية. **شفاء العليل**، ص28.
(2) ابن منظور. **لسان العرب**، مادة ذرر، 4/ 304.
(3) الجاوي. **مراح لبيد**، مرجع سابق، 1/ 306.
(4) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، 7/ 200.
(5) الصاوي. **حاشية الصاوي**، مرجع سابق، 2/ 106.
(6) المرجع السابق، 2/ 108.
(7) راجع: **تفسير ابن كثير**، مرجع سابق، 2/ 265؛ القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، 7/ 202.

واختلف المفسرون في القائل ﴿شَهِدْنَآۛ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ﴾. فقيل: لما قال الذر: بلى، قالت الملائكة: شهدنا بإقراركم، لئلا تقولوا كنا غافلين. وقيل: هو من قول بني آدم، المعنى: بلى شهد بعضنا على بعض[1].

العوالم الثلاثة

تثبت قصة الذر أن وجود الإنسان يمر بمراحل ثلاثة:

* **الأولى**: عالم الذر. فهذا عالم حقيقي، وكل واحد مِنا شهده ووعاه. والظاهر أن الله تعالى لما رد الذر إلى ظهر آدم قبض أرواحهم[2]، وقد «أشهد الله جميع خلقه على نفسه منذ البداية، ولم يتخلف عن تلك المشاهدة مخلوق سابق أو لاحق»[3]. ولذلك قال الشيخ الطرطوشي: «إن هذا العهد يُلزم البشر، وإن كانوا لا يذكرونه في هذه الحياة. كما يلزم الطلاق من شُهِد عليه به وقد نسيه»[4].

* **الثانية**: عالم الدنيا.

* **الثالثة**: عالم الآخرة.

الفطرة من آثار «عهد الذر»

وقد رأى بعض العلماء أن فطرة الإيمان أصلها ذلك العهد البعيد الذي أخذه الله سبحانه على الإنسانية. ولذلك قالوا: إن الآية عامة تخاطب جميع الناس، لأن في قرارة كل واحد منهم شعور بأن له خالقاً ومدبراً. وجاء إرسال الرسل تذكيراً بالعهد وإقامة للحجة لما ذهل البشر عن التوحيد[5]. ولذلك كان للإنسان شعور ـ على الجملة ـ بعالم الغيب، كما قال الشعراوي في ميثاق

---

(1) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، 7/ 202. **مراح لبيد**، 1/ 306. **حاشية الصاوي**، 2/ 106.
(2) الصاوي. **حاشية الصاوي**، مرجع سابق، 2/ 107.
(3) الشعراوي، محمد. **الحياة والموت**، مرجع سابق، ص 9.
(4) عن: القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، 7/ 201.
(5) القرطبي. **الجامع لأحكام القرآن**، 7/ 201. **شفاء العليل**، ص 28. **تفسير ابن كثير**، 2/ 265.

الذر: «لولا هذه المشاهدة لما استطاع إنسان أن يستوعب قضية الإيمان بالغيب، وفي قمتها الإيمان بوجود إله»[1].

ومصداق هذا حديث: كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يُهوّدانه أو ينصرانه أو يمجسانه[2]. وكذلك الحديث القدسي: إني جعلت عبادي حنفاء، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا[3]. قال أبو العباس القرطبي: حنفاء، جمع حنيف، وهو المائل عن الأديان كلها إلى فطرة الإسلام... و(الشياطين) يعني شياطين الإنس من الآباء والمعلمين... و شياطين الجن بوساوسهم. ومعنى اجتالتهم، أي صرفتهم عن مقتضى الفطرة الأصلية[4].

خاتمة

إن عالم الذر جزء من عالم الغيب الواسع، وهو مثال للقدرة الإلهية التي تقلِّب الوجود الإنساني في أطوار مختلفة، تدل كلها على أن لهذا الوجود غاية يسير إليها: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون: 115].

سـر القدر

من قضايا العقيدة والغيب التي تتعالى على العقل وتتجاوز سلطته: مشكلة القدر. وليرح الإنسان نفسه... فلن يصل ـ في هذه الحياة الدنيا ـ إلى كشف حقيقتها ومعرفة سرها، ولذلك قال النبي عليه الصلاة والسلام: إذا ذُكر القدر فأمسكوا. وقال لبعض الصحابة الذين اختلفوا في موضوع القدر: عزمت عليكم ألا تنازعوا فيه[5].

---

(1) الشعراوي. **الحياة والموت**، ص 9.

(2) رواه الطبراني في **المعجم الكبير**، وأبو يعلى، والبيهقي في **السنن الكبرى** عن الأسود بن سريع، وصححه السيوطي. عن **الجامع الصغير**، 3/ 96.

(3) رواه مسلم في باب تعليم الجاهل، من كتاب العلم، من صحيحه.

(4) القرطبي. **المفهم**، 6/ 712.

(5) الحديث الأول ـ كما في الجامع الصغير 1/ 129 ـ رواه الطبراني عن ابن مسعود، =

النهي عن البحث في القدر

قال ابن رجب: «النهي عن الخوض في القدر، يكون على وجوه منها: ضرب كتاب الله بعضه ببعض، فينزع المثبت للقدر بآية، والنافي له بأخرى، ويقع التجادل في ذلك... ومنها الخوض في القدر إثباتاً ونفياً بالأقيسة العقلية، كقول القدرية: لو قدّر وقضى ثم عذّب كان ظالماً. وقول من خالفهم: إن الله جبر العباد على أفعالهم، ونحو ذلك. ومنها الخوض في سر القدر، وقد ورد النهي عنه عن علي وغيره من السلف، فإن العباد لا يطلعون على حقيقة ذلك»[1]. وقال الشيخ الطحاوي في عقيدته: «وأصل القدر سر الله تعالى في خلقه، لم يطلع على ذلك ملك مقرب ولا نبي مرسل. والتعمق والنظر في ذلك ذريعة الخذلان... فالحذر كل الحذر من ذلك نظراً وفكراً ووسوسة، فإن الله تعالى طوى علم القدر عن أنامه، ونهاهم عن مرامه... ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: 23]»[2].

وإذا كان سر القدر من الغيوب المجهولة، فإنه لا بأس من بعض المحاولات التي ترمي إلى إقرار القدر مع إنقاذ حرية الإنسان، وذلك كنظريات الأشاعرة والماتريدية وابن رشد وابن تيمية. وليست هذه المحاولات أجوبة نهائية للإشكال، لكن يمكن الاستئناس بها. وقد اضطر إليها العلماء، فلما غدا الناس يسألون عن القدر، بل ربما وقعت الشبهة في عقيدة بعضهم، فتعين توضيح هذا الركن الإيماني، الذي هو القضاء والقدر.

أين تكمن مشكلة القدر؟

إن الحرية المطلقة ـ التي قال بها بعض الفلاسفة وتغنى بها بعض الشعراء ـ مجرد أسطورة أو حلم. فالقدر حاضر في كل شيء، وأوّله أنه لا أحد منا

= وابن عدي في الكامل، وهو حسن. والثاني رواه الترمذي في كتاب **القدر من سننه**، وابن ماجه، عن أبي هريرة، وهو حسن كذلك.

(1) ابن رجب. **فضل علم السلف**، مرجع سابق، ص 16-17.

(2) راجع: ابن أبي العز. **شرح الطحاوية**، مرجع سابق، 1/ 320 فما بعدها.

اختار مولده ـ في الزمان والمكان ـ، ولا أبويه، ولا جسمه ولا طبعه. . . والإنسان يعيش في بيئة خاصة تحكم كثيراً من شؤون حياته، فللظروف الطبيعية آثارها، وللمجتمع ونظمه قيوده. . . وكثيراً ما يشعر الفرد بأنه كالقشة التي يحملها الوادي، فلا يعرف أين يسير، ولا يملك من أمره شيئاً. . . لكن في الوقت نفسه يوجد مجال لحرية الإنسان واختياره، حيث يحس كل أحد بأن له قدرة معينة على الحسم في كثير من الأمور.

وتكمن مشكلة القدر في التوفيق بين هذين الجانبين: القدر الإلهي الذي يهيمن على كل شيء، فهو خالق الفرد والمجتمع والطبيعة. . . والاختيار الإنساني الفردي الحر. ومن هذا التقابل أيضاً تظهر مشكلة وجود الشر في العالم ومصدره.

يقول ابن رشد ـ موضحاً إشكال القضاء والقدر ـ: «هذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية. وذلك أنه إذا تؤملت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضة، وكذلك حجج العقول. أما تعارض أدلة السمع في ذلك فموجودة في الكتاب والسنة. أما في الكتاب فإنه تلفى فيه آيات كثيرة تدل بعمومها على أن كل شيء بقدر، وأن الإنسان مجبور على أفعاله. . . وكذلك. . . الأحاديث. . . ولذلك افترق المسلمون في هذا المعنى إلى فرقتين. فرقة اعتقدت أن اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة، وأن لِمَكان هذا ترتب عليه العقاب والثواب، وهم المعتزلة. وفرقة اعتقدت نقيض هذا، وهو أن الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور، وهم الجبرية. وأما الأشعرية فإنهم راموا أن يأتوا بقول وسط بين الطرفين. . .»[1].

الإشكال عام في الفكر الإنساني

وهذه المشكلة ـ أعني القدر والحرية ـ ليست خاصة بالفكر الإسلامي، بل هي قديمة تهم الفكر الإنساني بجميع وجوهه، وتهم الأديان والفلسفات والأخلاق. . على حد سواء. فقد انشغل بها العقل المسيحي[2]، بل كانت من

(1) ابن رشد. **مناهج الأدلة**، ص 104-105، القاهرة: المطبعة الجمالية، 1910.

(2) راجع: Histoire de la philosophie, 3/9-10, 27,28.

أسباب الخلاف الرئيسة بين الفرق المسيحية[1]. وتشكل هذه القضية أيضاً محور مجموعة من الفلسفات، كما عند: بوهم، وجرسونيد، ولوكيي[2]... بينما اعتبر رنوفيي Renouvier أن المشكلة الأولى في الفلسفة ـ عبرتاريخها الطويل ـ هي كيفية التوفيق بين الحرية والحتمية[3].

وقد اعتبر فولتير أن قضية أصل الشر تتجاوز طاقة العقل، ولذلك فهي غير قابلة للفهم والإدراك البشريين[4]. وكذلك قال هيوم: إن بعض الأسئلة الميتافيزيقية ـ كأصل الشر، ومشكلة الحرية والضرورة... ـ تُبين بوضوح حدود العقل وعجزه عن النفاذ إلى بعض الأمور[5]. ولذلك كانت مسألة الحرية أشد القضايا الميتافيزيقية صعوبة واستغلاقاً[6]. فلا عجب ـ كما قال بريهيي ـ أن تبقى قضية القدر وأصل الشر دون حل، وهي التي أثيرت منذ قرون[7]. وفي السياق نفسه اعتبر أستاذ الفلسفة المصري زكرياء إبراهيم أن مشكلة الحرية هي مشكلة الوجود الإنساني بأسره، وهي لذلك مشكلة المشاكل...[8] قال: مشكلة الحرية هي بلا ريب من أقدم المشكلات الفلسفية وأعقدها، فقد واجهت الباحثين من قديم الزمان، وما برحت تؤرق مفكري اليوم، كما أرقت من قبل فلاسفة اليونان...[9] ولذلك سلَّم زكرياء إبراهيم «مع الفلاسفة الميتافيزيقيين بأن الأصل في الحرية هو سرّ هيهات لنا أن نزيح النقاب عنه»[10].

ومن النظرات الساخرة للفيلسوف الفرنسي بايل ملاحظته أن الثنوية ـ على

---

(1) كما بين الجنسينيين واليسوعيين، انظر: Histoire de la philosophie, 4/15.

(2) Histoire de la philosophie, 7/72-73 (sur Jules Lequier). Articles sur: Jakob Boehme, et Gersonide in: Encyclopaedia Universalis, 4/285, 10/433.

(3) Histoire de la philosophie, 1/33.

(4) Le scepticisme philosophique, p 129.

(5) Enquête sur l'entendement humain, p 152-153.

(6) Enquête... p 144.

(7) Histoire de la philosophie, 4/356.

(8) إبراهيم، زكريا. **مشكلة الحرية**، ص 9، 13، القاهرة: مكتبة مصر، 1972.

(9) المرجع سابق، ص 10.

(10) المرجع سابق، ص 7.

بطلانها وتهافتها ـ تحل إشكال القدر ووجود الشر. . . بأفضل مما يفعله الدين السماوي المسيحي، مع صدقه وصحته[1]. وهذا بحسب الظاهر. وذلك أن الثنوية تقول: إن في العالم إلهين: النور، وهو فاعل الخير. والظلمة، وهو فاعل الشر. يقول ابن الجوزي: «الذي حملهم على هذا أنهم رأوا في العالم شراً واختلافاً، فقالوا: لا يكون من أصل واحد شيئان مختلفان»[2].

خاتمة

إن إشكالية الحرية هي بمثابة النقطة التي يلقى عندها النظر العقلي حتفه، على حد تعبير الفرنسي لافل[3]. فهذه القضية درس آخر للعقل البشري، ومظهر بارز لقصوره الذاتي. . . فهو مدعوٌّ إلى السجود لخالقه والاستسلام لبارئه. . . بمجرد دخوله عالمَ الغيب بجلاله وسعته وعظمته.

لغز الزمان

يثير موضوع الزمان إشكالات لا تنتهي، دون حلها خرط القتاد والصعود إلى السماء. فهذا لغز قديم، بل هو من أقدم ألغاز الفكر والفلسفة، ومن أصعبها تناولاً وأعقدها حلاً. ومع ذلك لا شيء أقرب إلى الإنسان من الزمان، فوجوده نفسه ـ وما فيه من أحاسيس وأعمال ـ يقع داخل إطار الزمان. حاول أن تسأل نفسك هذا السؤال وأن تجيب عنه: ما الزمان؟

ما الزمان؟

وقد فرض موضوع الزمان نفسه على العلم المعاصر، خصوصاً بعد ظهور الفيزياء النسبية، فهو اليوم من ألغازه الكبرى التي لم يستطع فك طلاسمها وأسرارها[4].

---

(1) Histoire de la philosophie, 4/356. وهذا الحل هو تقريبا نفسه الذي سقطت فيه الغنوصية، انظر: Article Gnostiques, in: Ency. Uni. 10/535 et après.

(2) ابن الجوزي. **تلبيس إبليس**، مرجع سابق، ص 57.

(3) إبراهيم، زكريا. **مشكلة الحرية**، مرجع سابق، ص 218. القائل L. Lavelle كاتب معاصر في الفلسفة.

(4) Philosophie et science du Temps, p 117.

إن الزمان بحر لا ترى له ساحلاً ولا تُميّز فيه وسطاً من طرف. لقد جعل بعضهم من المستقبل محور الزمن ونقطة ارتكازه، لكن كيف نعتمد على شيء لم يوجد بعد ولا يعرفه أحد. وكذلك الماضي فهو لا يوجد الآن، حيث انقضى وصار في العدم، وقال آخرون فليكن المرجع هو الحاضر، ولكن ما هو الحاضر؟ أليس مجرد معبر عابر بين الماضي والمستقبل، فهو ينفلت منا باستمرار، فليس له امتداد وثبات؟ إن هذا الحاضر قبل أن نفكر فيه يكون ـ في الواقع ـ مستقبلاً، ثم بمجرد أن ننتبه إليه يكون قد صار من الماضي، موضوعاً للتأمل والفكر. يقول وايتهيد: إن ما نسميه الحاضر هو الجزء الحي من الذاكرة والذي له طابع التوقع[1]. ومنذ القدم اختلف الفلاسفة في موضوع الزمان على رأيين:

* الأول يرى أنه لا وجود للزمان خارج الروح، فهو إحساس ذاتي لا علاقة له بالكون، ولذلك لا نستطيع أن نتمثل الزمان خارج أنفسنا[2]. ومن أشهر القائلين بهذا الرأي القديس «أغسطين»[3].

* والثاني يرى أن الزمان حقيقة واقعية، لها وجودها المستقل، ومن ثَم فإن الزمن واحد لايختلف مهما اختلفت العوالم والحركات والأشخاص. ومن أبرز العلماء الذين ثبّتوا هذه الفكرة: نيوتن، وكان يرى أن في الزمان بعدا أو شيئا إلهيا[4].

ومهما اعتبرنا الزمان إحساسا ذاتياً أو شيئاً واقعياً، فإن مشكلة أخرى تظهر، وهي: كيف نفسر الزمان؟

لقد اعتبر أرسطو أن الزمن هو مقدار الحركة والتحول[5]. وهذا التصور هيمن طويلاً على كثير من الاتجاهات الفلسفية، لكنه يثير إشكالات كثيرة بيّن

---

(1) La vie de l'espace, p 118-120.

(2) La vie de l'espace, p 193 à 199, 201. Le Temps, p 37.

(3) انظر: Philosophie et science du Temps, p19-20.

(4) La notion de Temps, p 41. Philosophie et science du Temps, p54.

(5) La notion de Temps, p 29-30. Philosophie et science du Temps, p:12-13.

ابن رشد بعضها: فنحن مثلاً نشعر بالزمان حتى حين نكون في الظلمة لا نتحرك. ولو كان الزمان هو حركة الأفلاك السماوية ما أحس به الإنسان الأعمى، أو كان نتيجة حركة معينة أخرى لم يكن للذي لا يراها أي إحساس بالزمان. ثم لو كان الزمن ثمرة أي حركة، غير حركة الأفلاك، لتعددت أنواع الزمان بتعدد أنواع الحركات[1].

لكن روح هذا التصور الأرسطي انتقلت إلى بعض العلماء، خصوصاً حين ظهرت النسبية، فالحركة تحدث في مكان، أي في فضاء، وهذه الفيزياء أرست علاقة وطيدة بين الزمان والفضاء.

الزمان في الفيزياء النسبية

الزمان هنا لا يوجد مستقلاً ومطلقاً، بل يرتبط بفضاء ما. فإذا تصورنا فضاءين مختلفين كان عندنا زمانان مختلفان. ولما كان الفضاء الأقليدي له أبعاد ثلاثة: الطول والعرض والعمق (إحداثياته x,y,z)؛ فإن الزمان المرتبط به هو بعد رابع (t). والعامل الذي يعادل بين الفضاء والزمن هو العنصر: c.

وتوجد مجموعة من المعادلات تربط بين هذه العوامل كلها، منها: $x^4=ct$

ومنها: $\Delta s_2 = \Delta x_2 + \Delta y_2 + \Delta z_2 - c_2 \Delta t_2$

والعامل c هو السرعة القصوى، أي سرعة الضوء.

ومن نتائج هذا النظر أن الزمن «تحوّل» إلى الفضاء، بل الفضاء نفسه يمكن أن «يتحول» ـ نسبياً ـ إلى الزمان. كما أن الزمن يتمطط ويتمدد بالحركة[2].

ولهذا اعتبر بعض المفكرين أن هذه الفيزياء تنفي الزمان، مثلها مثل فيزياء نيوتن. فهذا جعل الزمان من المطلق، فهو الحاضر الدائم، والنسبية ربطته بالفضاء ربطاً فيزيائياً «مادياً»[3].

---

(1) Philosophie et science du Temps, p 40.

(2) La notion de Temps, p 67. Philosophie et science du Temps, p 56-63.

(3) La notion de Temps, p 54-55, 62.

وأضرب للقارئ هذه الأمثلة لتقريب صورة الزمان في النسبية: لنفرض وجود ساعتين، واحدة ثابتة، والأخرى تجري بسرعة معينة، بعد مدة سنجد أنهما تختلفان في تسجيل مقدار ما مضى من الوقت[1]. ولذلك يمكن لملاحظين اثنين - في فضاءين بإحداثيات مختلفة - أن تختلف نظرتهما لحدثين، فيراهما الأول متزامنين، بينما يراهما الثاني متعاقبين. والحدث يمكن أن يكون قديماً جدا للملاحظ «أ»، ويكون وقع منذ قليل بالنسبة للملاحظ «ب»، بينما «ج» لا يعرفه بعد، فهو يقع في مستقبله. ولهذا كانت الأزمنة الثلاثة نسبية، وأنت حين تبصر نجمة في السماء فإنك لا تراها حقيقة، بل ترى صورتها فقط، وهي التي أرسلتها أشعة النجم منذ ملايين السنين، ووصلتك الآن. أما النجمة - حين إبصارك إياها - تكون قد انتقلت إلى مكان آخر[2].

مثال المسافر

لنتصور مثلاً أخوين توأمين صغيرين يعيشان في مكان واحد، ثم إن أحدهما سافر في مركبة فضائية بسرعة تقرب من سرعة الضوء، بينما اختار الثاني البقاء في الأرض. بعد مدة، إذا عاد الأول سيجد أن أخاه قد صار شيخا، بينما هو لايزال شابا كأن سنة واحدة فقط من عمره هي التي مرت. ولو فرضنا كان للأول أبناء يمكن حين العودة أن يكونوا أكبر منه سنا.

هذا مثال يشرح مفهوم الزمن النسبي، وهو من الناحية الفيزيائية لا شك في إمكانه، وأكدته أيضاً تجارب اصطحاب الساعات النووية في الطائرات السريعة[3].

ما هو - إذن - هذا البعد الرابع؟

رغم ما قدمته النسبية لفهم موضوع الزمان، يظل السؤال مستمراً: ما هو الزمان؟ وحين نقول إنه البعد الرابع مع الأبعاد الثلاثة للفضاء، فإننا نكون كمن

---

(1) La notion de Temps, p 67.

(2) Philosophie et science du Temps, p 66-67, 70. Le Temps, p 48 et après.

(3) Le Temps, p 46. la notion de Temps, p 73.

يفسر الزمان بالفضاء والفضاء بالزمان. ثم إنه ـ كما قال أوسبونسكي ـ يستحيل علينا أن نتخيل في فضائنا نحن جسماً له أكثر من ثلاثة أبعاد، كما يستحيل أن نتصور قوانينه الخاصة به[1].

برجسون ينقد النسبية

والمشكلة في النسبية أنها قررت التعادل الفيزيائي بين الفضاء والزمان، ولكنها لم تفسر الفروق بينهما، وهي فروق واضحة في التجربة وعلى مستوى إحساسنا. كما أنها لا تفسر لماذا لا يرجع الزمان إلى الوراء بخلاف المكان[2].

ولهذا كان لبرجسون مثلاً رأي آخر في الزمان: إن الزمان الفيزيائي الذي نحسبه بالوحدات يُشوّه الزمان الحقيقي الحي، هذا الذي نشعر به في قرارة أنفسنا ونميز فيه بين الأزمنة الثلاثة، على حين كان الزمان الأول مجرد نوع من الحاضر الدائم. والزمان الطبيعي ـ وأساسه المدة durée لا اللحظة instant ـ غني بالاحتمالات وواعد بالإبداع والحياة. . . ولكن العقل العلمي والتقني يعجز عن إدراك حقيقة هذا الزمان الحي، لهذا لايراهن برجسون على العلم لتحقيق هذا الإدراك[3].

مشكلة رجعية الزمان

لماذا لا ينعطف الزمان إلى الوراء، ويظل يتقدم أبداً؟ نحن نعرف هذه الظاهرة حين ندرك أن الماضي لا يعود، فقد تركناه وراءنا، أما المستقبل فهو دائماً أمامنا.

وهنا مرة أخرى يبرز الفرق بين الزمان الفيزيائي والزمان الحي، أو «الواقعي». ذلك أن الزمان في الفيزياء ـ الكلاسيكية والنسبية ـ ينعطف إلى الوراء، وفي معادلاتها يكون الزمن (وهو العامل t) إيجابا (t+)، وسلبا (t−)[4].

---

(1) La vie de l'espace, p 107, 113, 115.

(2) La notion de Temps, p 70.

(3) Le Temps,p 80 et après. Philosophie et science du Temps, p 25, 26, 28, 30, 74.

(4) Philosophie et science du Temps, p 36-37,47-48.

ولهذا رفض أينشتين مبدأ «عدم رجعية الزمان» وأنه يسري في الكون، وتمسك بما تعطيه الميكانيكا النسبية من إمكان رجعية الزمان؛ وفي حالة ما إذا تصورنا أن سلسلة الزمان دائرية، يمكن للمستقبل أن يلحق بالماضي. ولذا فإن تقسيمنا الزمان إلى ثلاثة مراحل مجرد وهم[1].

ورأى آخرون في بعض مبادئ الديناميكا الحرارية الدليل على وجود «سهم الزمان»، أي أنه لا يتحرك إلا في اتجاه واحد. وذلك أن للكون طاقة معينة، وهي لا تتبدد بل تتحول من نوع إلى آخر. لكن هذا التحول يسير وفق اتجاه محدد، فالطاقة الحركية قد تتحول إلى حرارية، والعكس غير ممكن. وكل نسق مغلق - بما في ذلك الكون - يفقد حرارته ويسير نحو البرودة. فهذه التطورات التي تحدث كلها في اتجاه واحد غير رجعي، تشير - عند البعض - إلى «سهم الزمان»[2].

الزمان في القرآن والسنة

ومما يلفت انتباه دارس الوحي الكريم حضور موضوع الزمان فيه عبر نصوص كثيرة. وتتبع هذا وبحثه يشكل دراسة مستقلة وواسعة لا يحتملها هذا الكتاب. فمن ذلك أن القرآن يتحدث عن أزمنة مختلفة لا عن زمان واحد: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾ [الحج: 47]. ويقرر قدرة النوم على تجاوز الزمن، كما في قصة أهل الكهف الذين قالوا بعد 309 سنة من الرقاد: ﴿لَبِثْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ [الكهف: 19] ويمكن لجسم الإنسان أن يتحمل عمراً طويلاً جداً، كما حدث للنبي نوح الذي عاش قروناً.

ومن الغريب أيضاً أن وحدة القياس في أخبار الوحي عن الآخرة وأحوالها هي الزمن، ففي الجنة تسير مئات الأعوام ولا تحدُّها. والخلق يوم يحشرون ينتظرون الحساب أربعين سنة. ومن أودية جهنم ما يهوي فيه الشيء سبعين خريفا ولايبلغ قعره... إلخ[3].

---

(1) Philosophie et science du Temps, p 71.

(2) Le Temps, p 29 et après. Philosophie et science du Temps, p 37 à 39.

(3) راجع مثلاً: القرطبي، أبو عبد الله. **التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة**، بيروت: دار الكتاب العربي، 1995، ففيه هذه الأخبار ونحوها.

والخلود أمر غامض، هل يعني توقف الزمان أو «موته»، أم يعني استمراره وسيلانه في حركة لا تتوقف أبداً. وفي الحديث النبوي أنه يؤتى يوم القيامة بالموت في صورة خروف فيذبح، ويعلن عن بداية خلود أهل الآخرة. بينما تفيد أحاديث أخرى أن أهل الجنة يعرفون يوم الجمعة ويحفلون به(1).

وقد روى البخاري ومسلم أن نبياً غزا، فدعا الله تعالى أن يحبس عليه الشمس حتى يفتح القرية المحاصرة، وكان الوقت عصراً(2). فهذا الحديث - والذي وردت فكرته أيضاً في العهد القديم- يحتمل قراءتين: الأولى أن الزمان في المعركة استمر ولم يتوقف، رغم أن الشمس توقفت عن دورانها (أو نقول توقفت الأرض). وهذا معناه أن الزمان شيء ذاتي يوجد بداخلنا. وهذه قراءة القديس أغسطين(3).

والقراءة الثانية، هي أن الزمن توقف بتوقف حركة الأفلاك، ولذلك فالمعركة دارت في غير زمان.

إن موضوع الزمان يستعصي على الفهم البشري الذي لايستطيع أن يضع له خاتمة. فهذا الموضوع يتجاوز العقل، أو لنقل فيه أشياء كثيرة تتجاوز العقل. ولكن هذا لا يمنع من البحث فيه باستمرار على أمل فك بعض ألغازه المعلقة، حيث لايمكن فكـها جميعا ﴿... سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [البقرة: 32].

الرؤيـا

كثر في السنوات الأخيرة اهتمام الجمهور بموضوع الرؤى والأحلام، وهو في الواقع ظاهرة عالمية تمس اليوم مختلف المجتمعات، ولكنها مع ذلك

---

(1) راجع: القرطبي، أحمد. **المفهم**، 7/ 190، دمشق، دار الكلم الطيب، 1996.

(2) قال محمد القرطبي: «قال علماؤنا: والحكمة في حبس الشمس على يوشع عند قتاله أهل أريحاء وإشرافه على فتحها عشيّ يوم الجمعة، وإشفاقه من أن تغرب الشمس قبل الفتح، أنه لو لم تحبس عليه حرم عليه القتال لأجل السبت، ويعلم به عدوُّهم فيعمل فيهم السيف ويجتاحهم، فكان ذلك آية له». عن **الجامع لأحكام القرآن**، 6/ 86، سورة المائدة.

(3) Philosophie et science du Temps, p 21.

ظاهرة إنسانية قديمة أشار إليها القرآن، بل إن إحدى سور هذا الكتاب الكريم بدأت بالحديث عن رؤيا ليوسف بن يعقوب عليهما السلام، وذلك في طفولته، ثم انتهت بقصة تحقق هذه الرؤيا بعد أربعين سنة.

والمبحث الآتي هو بيان عام لنظرة الإسلام إلى موضوع الرؤى، وحديث عن طبيعتها في الفكر الإنساني الحديث بما لايتعارض مع الشرع الحنيف، خصوصاً الرؤى التي تتعلق بالمستقبل... وتلك من عالم الغيب ودليل على وجوده.

الرؤيا في الشرع

الرؤيا هي ما يراه الشخص في منامه، وتفسير الرؤيا يطلق عليه: التعبير، لأنه عبور من ظاهرها إلى باطنها[1].

وقد بيّن النبي ﷺ أنواع الرؤيا في حديث جامع، فقال: «إذا اقترب الزمان لم تكد رؤيا المسلم تكذب، وأصدقكم رؤيا أصدقكم حديثا، ورؤيا المسلم جزء من خمسة وأربعين جزء من النبوة. والرؤيا ثلاثة: بشرى من الله، ورؤيا تحزين من الشيطان، ورؤيا مما يُحدث المرء به نفسه. فإذا رأى أحدكم ما يكره فليقم فليصلِّ، ولايحدِّث بها الناس»[2].

فهذه أقسام الرؤيا، فالأولى صادقة. والثانية مجرد تلاعب للشيطان ليحزن الإنسان. والثالثة هي ترديد باطني لآمال المرء وآلامه. والرؤى الثانية والثالثة هي ما يسمى بـ«أضغاث الأحلام»[3].

وللرؤيا أيضاً مراتب، منها أن يرى النائم صور أفعال ثم تتحقق أمثالها في الوجود، مثل رؤيا النبي ﷺ أنه يهاجر من مكة إلى أرض ذات نخل، وظن أن تلك الأرض هي اليمامة، فلما هاجر إلى يثرب ظهر أنها المقصودة. ومنها أيضاً

---

(1) ابن حجر العسقلاني. **فتح الباري**، مرجع سابق، 14/ 374. الباب الأول من كتاب التعبير.

(2) رواه البخاري في **الجامع الصحيح**، ومسلم، والترمذي، وابن ماجه، والدارمي، كلهم في أبواب الرؤيا من جوامعهم.

(3) ابن حجر العسقلاني. **فتح الباري**، مرجع سابق، 14/ 376.

أن يرى النائم صوراً تكون رموزاً للحوادث التي ستحصل أو التي حصلت فعلاً. وهذا أكثر أنواع المرائي، وهو الذي يحتاج إلى تعبير بخلاف الأول، فهو واضح. ومن هذا الباب رؤيا النبي ﷺ أنه يشرب من قدح لبن، وأنه أعطى فضله لعمر بن الخطاب رضي الله عنه، وأوَّله بالعلم[1].

الرؤى علامات وإشارات

وقد اختلف أهل العلم في كيفية حصول الرؤى ودلالاتها، وحكى بعض ذلك الفقيه أبو عبد الله المازري، ثم قال: والصحيح ما عليه أهل السنة أن الله يخلق في قلب النائم اعتقادات كما يخلقها في قلب اليقظان، فإذا خلقها فكأنه جعلها عَلَما على أمور أخَرَ يخلقها في ثاني الحال. ومهما وقع منها على خلاف المعتقَد فهو كما يقع لليقظان؛ ونظيره أن الله خلق الغيم علامة على المطر، وقد يتخلف. وتلك الاعتقادات تقع تارة بحضرة الملك فيقع بعدها ما يَسُر، أو بحضرة الشيطان فيقع بعدها ما يضر. والعلم عند الله تعالى[2].

إشكال وجوابه

وقد يقال إذا كانت الرؤيا الصادقة تتحقق لا محالة، فلم حذر يعقوب ابنه يوسف من حكاية ما رأى لإخوته، كما جاء في قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَٰجِدِينَ ۝ قَالَ يَٰبُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَىٰٓ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا۟ لَكَ كَيْدًا ۖ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [يوسف: 4 ـ 5].

وقد تولى العلاّمة الطاهر ابن عاشور الجواب عن هذا السؤال، قال: «قصدُ يعقوب ـ عليه السلام ـ من ذلك نجاة ابنه من أضرار تلحقه، وليس قصده إبطال ما دلت عليه الرؤيا، فإنه يقع بعد أضرار ومشاق. وكان يعلم أن بنيه لم يبلغوا في العلم مبلغ غوص النظر المفضي إلى أن الرؤيا إن كانت دالة

---

(1) ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، 12/ 211، عند تفسيره لأول سورة يوسف.

(2) المازري. **المعلم بفوائد مسلم**، مرجع سابق، 3/ 116.

على خير عظيم يناله فهي خبر إلهي، وهو لا يجوز عليه عدم المطابقة للواقع في المستقبل، بل لعلهم يحسبونها من الإنذار بالأسباب الطبيعية التي يزول تسببها بتعطيل بعضها»[1].

ثبوت الأحلام التنبؤية في الباراسيكولوجيا

وموضوع الأحلام التي تحمل بشارات أو إنذارات عن المستقبل، وتتحقق فعلاً... يدخل في مجال علم معاصر وحديث النشأة، يهتم بكل الظواهر الغريبة التي لم يستطع العلم الكلاسيكي تعليلها، فأقصاها من دائرة بحثه، ألا وهو: الباراسيكولوجيا.

لقد أثبت هذا العلم وجود الأحلام التنبؤية، وأطلق عليها - وعلى أمثالها - اصطلاحاً خاصاً[2]. ومن أهم الدراسات في هذا المجال:

1 - كتاب إرنست بوزانو:[3] حول ظواهر الاستشفاف.

2 - كتاب شارل ريشي: المستقبل والشعور القَبْلي بالحدث[4].

وقد انتقى بوزانو 160 حالة - صحيحة ولا غبار على سلامتها - من أصل 1000 حالة من وقائع الظواهر التنبؤية التي سجلها. بينما أورد ريشي 148 حالة. فإذا جمعنا بعض ذلك إلى بعض، وأسقطنا المكرر، تجاوز العدد 200 حادثة مؤكدة[5].

وتوجد عشرات الدراسات الأخرى الشبيهة بهاتين، ولذلك أصبح اليوم مؤكداً علمياً وجود الأحلام التنبؤية[6].

---

(1) ابن عاشور. **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، 12/ 214-213.

(2) هو بالفرنسية: Prémonition. ويعني «إنذاراً - غير معلل - يفرض نفسه على الوعي، ويخبره بحدث قادم أو يقع بعيداً». كما في معجم: Petit Robert.

(3) Ernest Bozzano باحث إيطالي مختص بالباراسيكولوجيا.

(4) Charles Richet: L'Avenir et la Prémonition.

(5) La vie de l'Espace, p 150 à 153. L'Avenir et la Prémonition, p 187-188.

(6) La vie de l'Espace, p 150 à 153.

ويتحصل من دراستيْ بوزانو وريشي أن حوالى نصف حالات الشعور القبلي بالأحداث ـ أو الاستشفاف ـ تقع في المنامات[1].

تغاضي الماديين عن نتائج الباراسيكولوجيا المعاصرة

وإذا كان أكثر علماء الباراسيكولوجيا ـ خصوصا الأنجلو ساكسونيون ـ يرون في الظواهر الغريبة، ومنها الأحلام التنبؤية، تعبيرات للروح ودليلاً على وجودها. . .[2] فإن بعض المفكرين الماديين يحاولون تجاهل نتائج هذا العلم الحديث، والتي قررها بمنهج علمي سليم، أساسه الملاحظة والاستقراء والأسلوب الإحصائي. ومن هؤلاء الكاتب الفرنسي «مارسيل بول» الذي تجنب تماماً التعرض لموضوع الرؤى[3]. أما جون ليرميت ـ من علماء النفس الفرنسيين ـ فقد تهرب من معالجة الظاهرة واكتفى بالإشارة إلى نوع واحد وثانوي من الأحلام التنبؤية[4].

وهذا كله يدل على مبلغ الحرج والتخبط اللذيْن يشعر بهما الماديون إزاء ظاهرة الرؤى ودلالتها على وجود عالم الغيب.

طبيعة الأحلام التنبؤية

وموضوع الحلم معقد في الواقع، وله علاقة بالعلوم الأخرى الدينية والاجتماعية. . . ونحوها. ولذلك يقول علماء النفس إن لبعض الأحلام دلالات جدية، وليست كلها من باب الأضغاث[5].

ومما استطاعت الباراسيكولوجيا المعاصرة معرفته من هذا الموضوع الشائك أن الأحلام التنبؤية عادة ما تكون قوية وحيَّة، تؤثر في أصحابها وتسيطر

(1) L'Avenir et la Prémonition, p 188-189.

(2) La parapsychologie, p 250-251.

(3) انظر من كتبه مثلاً: L'occultisme devant la science, p 108-109. وهو حريص في مؤلفاته على إبطال كل اعتقاد في الظواهر غير العادية.

(4) وذلك في كتابه حول الأحلام، انظر: Les rêves, p 36 à 38.

(5) راجع: Les rêves, p 38, 43.

عليهم[1]. وهي ـ على غرار ظواهر أخرى في الإدراك غير الطبيعي ـ تكون واضحة جداً، ولكنها أحياناً تأخذ شكل الرمز أو الصورة[2]. وتفترض بعض الدراسات والتجارب ـ حول التخطيط الكهربائي للدماغ ـ أن الحلم التنبؤي يحدث في المرحلة «ب» من النوم العادي[3].

الرؤيا والزمان

ومما استأثر باهتمام بعض الباحثين علاقة الحلم بالزمن، إذ الحلم ـ خاصة التنبؤي ـ يعلو على حدود الزمان والمكان، فكأنه يحدث في إطار حاضر خالد[4]، أو كأنه يجري خارج الزمان. يقول سيد قطب: «نحن نتصور طبيعة هذه الرؤى على هذا النحو: إن حواجز الزمان والمكان هي التي تحول بين هذا المخلوق البشري وبين رؤية ما نسميه الماضي أو المستقبل، أو الحاضر المحجوب. وإن ما نسميه ماضياً أو مستقبلاً إنما يحجبه عنا عامل الزمان، كما يحجب الحاضر البعيد عنا عامل المكان. وإن حاسة ما في الإنسان لا نعرف كنهها تستيقظ أو تقوى في بعض الأحيان، فتتغلب على حاجز الزمان وترى ما وراءه في صورة مبهمة، ليست علماً ولكنها استشفاف، كالذي يقع في اليقظة لبعض الناس، وفي الرؤى لبعضهم، فيتغلب على حاجز المكان أو حاجز الزمان، أو هما معاً في بعض الأحيان. وإن كنا في نفس الوقت لا نعلم شيئاً عن حقيقة الزمان. كما أن حقيقة المكان ذاتها ـ وهي مايسمى بالمادة ـ ليست معلومة لنا على وجه التحقيق: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: 85][5].

خاتمة

تدل الرؤى والأحلام التنبؤية على وجود عوالم أخرى في الوجود غير

---

(1) La parapsychologie, p 213.

(2) Ibid, p 203-204.

(3) Ibid, p 197.

(4) La vie de l'Espace, p 159-160.

(5) قطب، سيد. **في ظلال القرآن**، مرجع سابق، 4/697، أول سورة يوسف.

العالم المادي المحسوس. ومن هذه العوالم: الروح التي تتصل في المنام ببعض المغيبات، وهذا درس للماديين أن يوسعوا من أفقهم، وبشرى للمؤمنين كي تطمئن قلوبهم.

حكمـــة المـوت

«الموت هو الحقيقة الثابتة والفاجعة، الحقيقة التي تُؤرق وتحيِّر وتزعزع ما عداها من حقائق، بما في ذلك حقيقة الحياة. فما قيمة أية حقيقة دنيوية يمحوها الموت ويذروها كما تمحو الرياح وتذرو كل نقش أو أثر على الرمال؟ . . .»[1].

هذا مثال لصرخة الإنسان وألمه حين يقف مشدوها عاجزاً أمام أُمِّ الحقائق وأخطرها: الموت. ولايجدي شيء أمام هذا القدر الغامض:

وإذا الـمَـنِيـة أنْشبـت أظفـارهـا ألْفيـتَ كـل تَـميمـة لاتـنـفـع[2]

حتى التفلسف الذي حاوله الأديب الوجودي «كامو» - في روايته «الغريب» - للتغلب على الموت لا يقنع أحداً، فالموت لا يمكن تجاهله ولاتحدّيه[3]. وكما قال شورون: «على الرغم من أن الإنسان قد يدرك تفاهته فإن التفكير في الفناء هو أمر يصعب احتماله»[4].

حدة المشكلة في العصر الحديث

ومن الطبيعي أن يهاب الإنسان - من حيث هو إنسان - الموت، ولذلك تجده أحياناً يتعلق بالحياة حتى في أشد حالات بؤسه[5]. لكن وعي الناس بثقل

---

(1) السطاتي، أحمد: «حول الموت والحياة»، مقال في صحيفة **الاتحاد الاشتراكي**، عدد 27 فبراير 1997، الصفحة الأخيرة.

(2) من قصيدة الشاعر أبي ذؤيب الهذلي في رثاء أبنائه.

(3) اقرأ رواية الأديب الفرنسي: Albert Camus: L 'étranger.

(4) شورون، جاك. **الموت في الفكر الغربي**، مرجع سابق، ص 82.

(5) اقرأ تصوير لافونتين لهذه القضية في قصتين من حكاياته: «الموت والذي لا يموت»، و«الموت والحطاب»، في: 235، Les Fables, p 36.

الموت ازداد حدة في هذا العصر، خصوصاً في الحضارة الغربية التي وجدت نفسها في مأزق كبير بتركيزها على القيمة اللامتناهية للكائن البشري الفرد، فلم تستطع التوفيق بين هذه الفكرة الأساسية وبين فناء الفرد الذي يبدو - لها - شاملاً في الموت[1].

من جذور التخوف الغربي من الموت

من أهم هذه الجذور: التصور اليوناني القديم لعالم ما بعد الموت، والذي أثر طويلاً في الإنسان الغربي، برغم ظهور المسيحية وتلطيفها لهذا التصور المتشائم[2].

ومن أبرز مصادر هذا التصور في التاريخ الإغريقي: الأوديسيا، فهذه القصة الطويلة المصاغة شعراً، والتي تُنسب لهوميروس، تتضمن وصفاً عاماً لمصير أرواح الموتى وشكل حياتها وحركتها، وهي صورة حزينة ومرعبة ومظلمة عن العالم الآخر، حتى بالنسبة للأخيار من الموتى.

والجدير بالذكر أن هذه الصورة كانت سائدة قبل ذلك في الشعوب الشرقية، خصوصاً بمصر وبلاد الرافدين[3].

وأفلاطون نموذج لهذا القلق من الموت، لذا بحث كثيراً مسألة بقاء الروح، وقدَّم أسطورة عن عالم ما بعد الموت مستلهمة من الأوديسيا، كما تناول موضوع الموت بصفة عامة[4].

وغير هذا توجد أسباب أخرى للخوف من الموت يشترك فيها أكثر الناس، وقد لخَّصها ابن مسكويه في هذا النص:

---

(1) شورون. **الموت في الفكر الغربي**، مرجع سابق، ص 288.

(2) راجع: النشيد الحادي عشر في: L'odyssée, p 156 à 174.

(3) اقرأ: L'Au-Delà, p 32 à 34.

(4) راجع محاورة فايدروس: خاصة صفحات: Phédon, p92 à 103 وكذلك محاورة: «في مدح سقراط»، خصوصاً في الكلام عن الساعات الأخيرة قبيل موت سقراط، وهو الموت الذي أثر كثيراً في أفلاطون وغيَّر من برنامج حياته.

كلام الفيلسوف ابن مسكويه

قال: «إن الخوف من الموت ليس يعرض إلا لمن لا يدري الموت على الحقيقة، ولا يعلم إلى أين تصير نفسه، أو لأنه يظن أن بدنه إذا انحل وبطل تركيبه، فقد انحلت ذاته، وبطلت نفسه بطلان عدم ودثور، وأن العالم سيبقى موجوداً، وليس هو بموجود فيه، كما يظنه من يجهل بقاء النفس وكيفية المعاد. أو لأنه يظن أن للموت ألماً عظيماً، غير ألم الأمراض التي ربما تقدمته وأدت إليه، وكانت سبب حلوله. أو لأنه يعتقد عقوبة تحل به بعد الموت. أو لأنه متحير لا يدري على أي شيء يقدم بعد الموت أو لأنه يأسف على مايخلفه من المال والمقتنيات. وهذه كلها ظنون باطلة لا حقيقة لها»[1].

قصور العلم عن كشف لغز «ما بعد الموت»

ولا يستطيع العلم أن يجيب عن هذه المخاوف التي أشار إليها ابن مسكويه، مثله في ذلك مثل التفكير العقلاني المحض. ولهذا فإن علم الباراسيكولوجيا المعاصر ـ وهو أقرب العلوم «التجريبية» إلى هذا الموضوع ـ لم يقدم لنا شيئاً ذا بال عن الموت وما وراءه[2]. ولذلك يظل الدين مصدرنا الأساس في هذه القضايا وما شابهها، فماذا يقول لنا؟

المـوت في الإسـلام

إن الموت ـ في المذهبية الإسلامية ـ مجرد رحلة عابرة، وليس شيئاً ثابتاً أصيلاً في الوجود؛ حتى وجود الإنسان في القبر هو وجود حي لا موت فيه، ومع ذلك فهو مؤقت ينتهي بالحشر والانبعاث. ولذلك يقول العلماء: الموت معناه تغير حال فقط[3]. وفي الأثر: إنكم خلقتم للأبد، وإنما تنقلون من دار إلى دار. قال القرطبي: «الموت ليس بعدم محض ولا فناء صرف، وإنما هو

---

(1) القرضاوي، يوسف. **الإيمان والحياة**، مرجع سابق، ص 130.

(2) L'Au-Delà, p 116-117, 120.

(3) الغزالي. **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، 4/ 525.

انقطاع تعلق الروح بالبدن ومفارقته وحيلولة بينهما، وتبدل حال وانتقال من دار إلى دار»[1].

حقيقة الموت

أما حقيقة هذا التغير وماهيته فمن شؤون الغيب المستور، يقول أبو حامد الغزالي: «... نعم، لايمكن كشف الغطاء عن كنه حقيقة الموت، إذ لا يعرف الموت من لا يعرف الحياة، ومعرفة الحياة بمعرفة حقيقة الروح في نفسها وإدراك ماهية ذاتها، ولم يؤذن لرسول الله ﷺ أن يتكلم فيها، ولا أن يزيد على أن يقول: الروح من أمر ربي. فليس لأحد من علماء الدين أن يكشف عن سر الروح وإن اطلع عليه، وإنما المأذون فيه ذكر حال الروح بعد الموت"[2].

النوم أخو الموت

وإذا كانت الحقيقة العميقة للموت مجهولة لنا، فإن الشارع ضرب لنا مثلاً قريباً إلينا، فقال النبي الكريم: «النوم أخو الموت»[3].

ولذلك جاء في القرآن الكريم قِران بين الأمرين: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الزمر: 42].

نحن في المنام نخرج من إطار الزمان، أو ـ على الأقل ـ من إطار الزمان العادي، وكذا من العالم الذي نعرفه، فلا نعود نحس به، ولذلك لايخضع الإنسان ـ في نومه ـ لقوانين العقل ولا لمنطق عالم الشهادة والدنيا. فهذا يقدم لنا فكرة عن انتقالنا بالموت من حال إلى حال.

وكذلك النوم نوع موت، وطالما كان هذا النوم لغزا حار فيه العلماء

(1) القرطبي. **التذكرة**، مرجع سابق، 1/ 16.

(2) **الإحياء**، مرجع سابق، 4/ 526.

(3) رواه البيهقي في كتاب **البعث والنشور**، حديث رقم 484، باب قول الله عز وجل: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا ٱلْمَوْتَ إِلَّا ٱلْمَوْتَةَ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الدخان: 56]، عن جابر بن عبد الله وغيره بألفاظ متقاربة. وقال الهيثمي في **مجمع الزوائد**، 10/ 415: رواه الطبراني في **الأوسط والبزار**، ورجال **البزار رجال الصحيح**.

لحدود الساعة؛ فسيظل الموت لغزا آخر، أكبر وأعقد.

الموت: قيامة الإنسان

وإذا كان الكون سينتهي ـ كما يخبرنا القرآن ـ بانهيار شامل يكون إيذانا بمرحلة جديدة في الوجود، يسميها الكتاب الكريم بـ: «الآخرة»، كما يسمي هذا الانهيار بـ «القيامة»... فإن موت الفرد بمثابة إعلان لقيامته هو، وهي قيامة خاصة تسبق يوم القيامة الكبير. ولذلك روي عن النبي ﷺ قوله: الموت القيامة، فمن مات فقد قامت قيامته[1].

أول مراحل الآخرة

إن الموت ـ هذه القيامة الصغيرة ـ هو أول منازل الآخرة، كما أنه آخر مراحل الحياة الدنيا، ولذلك فهو فاصل ما بين الحياتين وحدٌّ ما بين العالمين. فبالموت تبدأ حياة البرزخ، وهي عالم القبر، ثم البعث، فالحشر، فالحساب، وأخيرا يستقر كل واحد في الجنة أو في النار، في خلود أبدي.

ونظراً لخصوصية الموت على هذا الوجه ـ أعني كونه أول مراحل الحياة الأخرى ـ قال النبي ﷺ: ما رأيت منظراً إلا والقبر أفظع منه[2]. وفسّر ذلك في خبر آخر: إن القبر أول منازل الآخرة، فإن نجا منه صاحبه فما بعده أيسر، وإن لم ينج منه فما بعده أشد[3].

الدخول في عالم الغيب

ولما كان الموت تغيّر حال ليس إلا، ورجوع إلى عالم الغيب، فإنه

(1) أخرجه ابن أبي الدنيا عن أنس في كتاب الموت - بإسناد ضعيف كما قال الحافظ العراقي في: **المغني عن حمل الأسفار**، 4/ 527. وجملة (الموت القيامة): مبتدأ وخبر، أي الموت هو القيامة.

(2) أخرجه الترمذي وابن ماجه والحاكم من حديث عثمان بن عفان، وقال ـ أي الحاكم ـ صحيح الإسناد، بينما قال الترمذي: حسن غريب، **عن المغني** للعراقي، 2/ 229.

(3) أخرجه الترمذي وحسنه، وابن ماجه، والحاكم وصحح إسناده، عن عثمان. عن **المغني**، 2/ 230.

تنكشف للإنسان ـ بموته ـ أشياء كثيرة من المغيبات التي سُترت عن حواسه. ولذلك يقال له ـ كما أخبرنا القرآن ـ: ﴿لَّقَدْ كُنتَ فِى غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق: 22] فالمعنى «أن البصر يحتد عند الموت فيعاين العبد جميع ما ينتهي أمره إليه، وهو اليقين المشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ﴾ [الحجر: 99]»[1]. ولما كان العالم الآخر أجلّ وأكبر، فيه تنكشف للإنسان حقائق الوجود... مثّل السلف الدنيا بالنوم والموت بالاستيقاظ منه، فقالوا: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»...[2] وكتب رجل إلى أخ له: «أما بعد، فإن الدنيا حلم والآخرة يقظة، والمتوسط بينهما الموت، ونحن في أضغاث أحلام، والسلام»[3]. وقال الغزالي في هذا المعنى أيضاً: «ينكشف له بالموت ما لم يكن مكشوفاً له في الحياة، كما قد ينكشف للمتيقظ ما لم يكن مكشوفاً له في النوم»[4].

الموت نهاية للطغيان الآدمي

لقد خلق الله هذا العالم لأجل تحقيق حكمة الابتلاء، فالدنيا دار امتحان واختبار لا دار قرار للإنسان، لهذا اقتضت الحكمة الإلهية أن يكون لهذا الابتلاء أمد، فينتهي بالموت، ومعه ينتهي طغيان الإنسان وتنقضي كبرياؤه الفارغة. لهذا جاء في الحديث: «لولا ثلاث ما طأطأ ابن آدم رأسه: الفقر والمرض والموت، وإنه مع ذلك لوَثَّاب». فهذه الأشياء ـ والموت أبرزها ـ تحدّ من أوهام الإنسان وأحلامه في العظمة والكبرياء، كما في الحديث الآخر: «إن الله تعالى أذل بني آدم بالموت»[5].

---

(1) الشعراني. **اليواقيت والجواهر**، الدار البيضاء: دار الرشاد، 1959، 2/ 133.

(2) ينسب هذا الكلام إلى علي بن أبي طالب، كما في: **تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث**، لابن الديبع، ص 176. ويوجد مثله لسهل التستري، المتوفى عام 283هـ، كما في **طبقات الصوفية** للسلمي، ص 207.

(3) الغزالي. **الإحياء**، مرجع سابق، 4/ 483.

(4) المرجع السابق، 4/ 526.

(5) الحديثان ذكرهما القرطبي في تفسير أول سورة الملك، 18/ 135.

ولهذا كان من وظائف «الموت» بالنسبة للأحياء من الناس: تذكيرهم بحدودهم وتنبيههم على حقيقة عبوديتهم لخالقهم. وفي هذا المعنى روي: «كفى بالموت واعظا»[1].

المذهبية الإسلامية في الموت تفاؤلية

ورغم ما سبق فإن روح الدين في هذا الموضوع روح متفائلة وإيجابية، ولذلك ثبت ـ في تاريخ البشرية الطويل ـ أن الإنسان ما وجد عزاء في قلقه الدفين من الموت كما وجده في التدين. ومن خصائص عقيدة الأديان السماوية عن عالم ما بعد الموت أنها قدمت البعث كمجموعة بعوث فردية، أي أن الإنسان لا تعود روحه إلى شيء كبير تذوب فيه، مثل «العقل» لهيغل، أو «الإنسانية» لكونت، أو «روح الكون»... ونحو ذلك من التصورات الفلسفية...[2] بل الإنسان ـ في الأديان السماوية ـ يعود إلى نفسه، فهو قد لا يعود بالجسد نفسه الذي كان له، لكن وعيه وذكرياته... تبقى، أي أن شخصيته المستقلة لا تنقرض. بل إن هذه الأديان ـ خصوصاً الإسلام ـ تقدم البعث باعتباره بعثاً عاماً لكل الإنسانية: الأقارب والأبناء والأصدقاء... كلهم سيبعثون على صعيد واحد. لهذا كان المستقبل الأخروي الإسلامي هو الأكثر تفاؤلاً وانسجاماً مع الرغبة العميقة للإنسان في الخلود الشخصي... من كل التصورات الدينية والفلسفية الأخرى.

ولهذا لا يكره المؤمن الموت ولا يرتعب منه، فهو يدرك أن الدنيا مرحلة عابرة، وأن موته هو خروج من عالم إلى آخر أوسع منه وأطيب، كما قال الصحابي عبد الله بن عمرو: «إنما مثل المؤمن حين تخرج نفسه أو روحه مثل رجل بات في سجن فأخرج منه فهو يتفسح في الأرض ويتقلب فيها»[3].

---

(1) قال العراقي في المغني 4/ 68: أخرجه البيهقي في الشعب من حديث عائشة، وفيه الربيع بن بدر ضعيف. ورواه الطبراني من حديث عقبة بن عامر. وهو معروف من قول الفضيل بن عياض، رواه البيهقي في الزهد.

(2) انظر التفاصيل في: L'Au-Delà, p 104.

(3) أورده صاحب **الإحياء**، 4/ 527.

وقد أحسن الغزالي التعبير عن هذا المعنى حين قال: «واعلم أن المؤمن ينكشف له عقيب الموت من سعة جلال الله ما تكون الدنيا بالإضافة إليه كالسجن والمضيق، ويكون مثاله كالمحبوس في بيت مظلم فتح له باب إلى بستان واسع الأكناف لايبلغ طرفه أقصاه، فيه أنواع الأشجار والأنهار والثمار والطيور، فلا يشتهي العود إلى السجن المظلم»[1]. هذا عن المؤمن، ويظل الموت حقيقة قاسية على منكري الغيب خاصة. فتبارك الله العظيم، الذي خلق الموت والحياة ليبلونا أينا أحسن عملاً وهو العزيز الغفور.

المغزى من هذه النماذج

هو سؤال صعب: ما المغزى من ذكر الوحي لهذه الغيوب... وما الرسالة المراد تبليغها إلينا.. أذكر في هذه الخاتمة بعض الإشارات السريعة في الجواب عن هذا السؤال الدقيق:

1 ـ **عهد الذر**: هو الغيب الأول، وبداية قصة الوجود البشري.. وهو أيضاً تذكير بالميثاق الذي أعطيناه، وتفسير للفطرة ولهذا الحنين الخفي إلى العالم الآخر.

2 ـ **الروح**: هي من شهد ميثاق الذر، وفي كل إنسان نفحة من عالم الغيب.. عالم السماء.. وليس مجرد هذا الجسد من عالم الشهادة.. عالم الأرض. ولذلك تحتاج هذه النفحة لرعاية السماء وهدايتها كما يحتاج الجسم لغذاء الأرض وثمارها.

3 ـ **القدر**: هو الغيب المهيمن على حياتنا، وهو حاضر دوماً لا يغيب، فعين الله تعالى تراقب كل شيء وترعى كل شيء.. لم تترك الإنسان سدى وهملاً.. بل هو تحت سلطة الخالق وإرادته.. والإنسان يشعر بهذا القدر المحيط.. فهو كما يخضع قسراً للقدر الجبري مدعو أيضاً للخضوع طوعاً للتكليف الإلهي.

(1) **الإحياء**، مرجع سابق، 4/ 528.

4 ـ **الزمان**: لغز يعلم العقل التواضع، ويصحب الروح في رحلتها العجيبة.. وكل شيء بأجل، ولكل شيء رسالة.. وغاية.

5 ـ **الرؤيا**: آخر شيء يربط عالم الشهادة بعالم الغيب، بعد انقطاع الوحي. وفيها تنبيه للإنسان، فهي آية صغيرة لكل واحد منا، إذ ما أكثر الناس الذين رأوا رؤى تحققت.. من المسلمين وغير المسلمين.. إنها نوع «معجزة» كونية بها تقوم الحجة على الإنسان بأن العالم المادي الظاهر أحد العوالم القائمة.

6 ـ **الموت**: باب الغيب الأكبر والمدخل إلى عالمه.. تذكير بالنهاية وبالموعد الذي لا يملك أحد أن يتخلف عنه.. كما لا يجوز لأحد تجاهله، وهو في كل لحظة يقترب منه أكثر.

يتبين لنا أن الوحي لم يخبرنا عن الغيب وبعض عوالمه وأمثلته لمجرد إشباع فضول معرفي هو من طبع الإنسان.. بل ـ قبل ذلك ـ لتنبيه البشرية على أصلها ورسالتها في الوجود، ولهدايتها إلى الصواب في قضايا يعلم الله أن الإنسان لن يصل إلى فهمها واستيعابها بالعقل الخالص فقط...

إنها هداية عقلية ونفسية لا يستغني عنها البشر.

﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ [البقرة: 32].

خاتمة

إن العالم معقد شديد التعقيد، بل ما أكثر الألغاز التي تحيط بنا من كل جانب ولا نحسن عنها جواباً. ويبدو العقل فعلاً ضعيفاً وعاجزاً أمام سعة الوجود، سواء أكان من عالم الشهادة أم من عوالم الغيب التي لا تحصى.

لكننا حين نسجل قصور المعرفة الإنسانية ونسبيتها، وتناقضها، بل تهافتها أحياناً... فلا نفعل ذلك احتقاراً للعقل ولا تهوينا لشأنه... بل ردّا له إلى منزلته الطبيعية وتوجيها له إلى مجاله الحقيقي. إذ كان الموقف الإسلامي ـ في هذا الموضوع ـ وسطاً بين تأليه العقل وإقحامه في قضايا ليس من طبيعته إدراك حقائقها... وبين إهماله وتركه بالكلية. فلقد كرّم الله تعالى الإنسان وفضله على

كثير مما خلق. ومن أهم مظاهر هذا التكريم أن متَّعه بالعقل والوعي، فرفعه عن درجة الحيوان... ثم أرسل إليه الأنبياء ليهدوه إلى ما لايستطيع العقل إدراكه أو إدراك الصواب فيه، وبهذا لم يهمله ولم يتركه سدى... ولهذا كانت عقيدة الإيمان بالغيب ضرورة للإنسان، بدونها لا يكون لحياته معنى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ۞ فَتَعَالَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ﴾ [المؤمنون: 115 ـ 116].

لائحة المصادر والمراجع

المراجع والمصادر العربية

- إبراهيم، زكريا. **كانت: أو الفلسفة النقدية.** القاهرة: دار مصر للطباعة، 1987.

______. **مشكلة الحرية.** القاهرة: ط3، مكتبة مصر، 1972.

- ابن أبي الدنيا، أبو بكر عبد الله بن محمد، **العقل وفضله.** تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1993.

- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، **تلبيس إبليس.** تحقيق: محمد عبد القادر الفاضلي. ط1، بيروت: المكتبة العصرية، 1999 .

- ابن الديبع، عبد الرحمن بن علي. **تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث.** بيروت: دار الكتاب العربي، 1977.

- ابن الزيات، يعقوب يوسف بن يحيى. **التشوف إلى رجال التصوف، وأخبار أبي العباس السبتي،** تحقيق: أحمد التوفيق. الرباط: منشورات كلية الآداب، سلسلة نصوص ووثائق، رقم 1، 1984.

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **الرد على المنطقيين.** تقديم: سليمان الندوي، ونشره: عبد الصمد الكتبي. ط1، الهند: المطبعة القيمة، 1949.

______. **الفتاوى الكبرى.** تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. الدار البيضاء: المكتب السعودي، 1984.

- ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**. تحقيق: عبد العزيز بن باز. بيروت: دار الفكر، 1995.
- ابن حجر الهيثمي، نور الدين علي بن أبي بكر، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**. ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.
- ابن حنبل، الإمام أحمد. **المسند**. تحقيق: محمد الزهراوي الغماري. القاهرة: المطبعة الميمنية، 1313هـ.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، **المقدمة**. تحقيق: خليل شحادة، سهيل زكار. ط2، بيروت: دار الفكر، 1988. (ونسخة أخرى: مطبعة محمد عاطف، القاهرة).
- ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد. **فضل علم السلف على الخلف**. تحقيق: محمد أغا النقلي. ط2، إدارة الطباعة المنيرية، 1347 هـ.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **مناهج الأدلة في عقائد الملة**. ط2، القاهرة: المطبعة الجمالية، 1910.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1988.
- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ط1، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1989 .
- ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، **تأويل مشكل القرآن**. تحقيق: أحمد صقر. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1964.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر .**المنار المنيف في الصحيح والضعيف**. تحقيق: أحمد عبد الشافي. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.

ـــــــ. **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**. القاهرة: دار الكتاب، 1982.

ـــــــ. **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**. القاهرة: دار التراث العربي، 1982.

- ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل. **تفسير القرآن**. دمشق، دار ابن كثير، 1994.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**. بيروت: دار صادر، 1955.
- أبو السعود، محمد بن العمادي. **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم**. تحقيق: حسن المسعودي. ط1، القاهرة: المكتبة الحسينية المصرية، 1928.
- أبو الشيخ الأصفهاني، أبو محمد عبد الله بن حيان، **العظمة**. تحقيق، محمد فارس. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994 .
- الأصفهاني، أحمد بن عبد الله. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1959.
- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد، **المواقف في علم الكلام، مع شرحها لعلي الجرجاني**. تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ط1، بيروت: دار الجيل، 1997.
- بارندر، جفري، **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**. ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ع 173، مايو 1993.
- بدوي، عبد الرحمن. **مدخل جديد إلى الفلسفة**. ط1، الكويت: وكالة المطبوعات، 1975.
- البغدادي، عبد القاهر. **الفرق بين الفرق**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1982.
- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، **معالم التنزيل**. تحقيق: محمد النمر، وعثمان ضميرية، وسليمان الحرش. ط 2، الرياض: دار طيبة، 1993.
- البهي، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**. ط7، القاهرة: دار الفكر، 1991 .
- البيهقي، أبو بكر بن الحسين. **البعث والنشور**. تحقيق: أبو هاجر محمد زغلول. ط1، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1988.

- الجاوي، محمد نووي. **مراح لبيد لكشف معنى قرآن مجيد**. بيروت: دار الفكر، 1981.

- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي. **أحكام القرآن** .ط2، بيروت: دار الكتاب العربي، 1986.

- الخازن البغدادي، علاء الدين علي بن محمد. **لباب التأويل في معاني التنزيل**. القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د.ت.

- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **مفاتيح الغيب**. ط3، بيروت: دار الفكر، 1993 .

ـــــــ. **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكام والمتكلمين**. تحقيق: طه عبد الرؤوف، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1984.

- الزركشي، بدر الدين محمد، **البرهان في علوم القرآن**. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا. ط1، بيروت: دار الفكر، 1988.

- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**. بيروت: دار الكتاب العربي، 1992.

- السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين، **طبقات الصوفية**. تحقيق: نور الدين شريبة. ط3، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1986.

- السمرقندي، أبو الليث نصر الدين محمد بن أحمد. **بحر العلوم**، تحقيق: محمود مطرجي. ط1، بيروت: دار الفكر، 1997 .

- السيوطي، أبو بكر جلال الدين عبد الرحمن. **الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير**. بيروت: دار الفكر، 1988.

ـــــــ. **الحاوي للفتاوى**. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة السعادة، 1959.

- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات**. القاهرة: محمد علي صبيح، 1985 .

- الشعراني، عبد الوهاب بن أحمد. **اليواقيت و الجواهر في بيان عقائد الأكابر.** الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة، عن طبعة مصطفى البابي الحلبي، 1959.

- الشعراوي، محمد متولي. **الحياة والموت.** القاهرة: دار أخبار اليوم، 1992.

- الشهرستاني، عبد الكريم، تحقيق: الفرد جيوم. **نهاية الإقدام في علم الكلام.** القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1984.

- شورون، جاك، **الموت في الفكر الغربي.** ترجمة: كامل يوسف حسين. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ع 76، أبريل 1984 .

- الصاوي، أحمد بن محمد، **حاشية على تفسير الجلالين.** تحقيق: عبد العزيز الأهل. القاهرة: مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي، 1381هـ.

- صبري، مصطفى. **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين.** القاهرة: المكتبة الإسلامية، 1950.

- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن.** القاهرة: المطبعة الميمنية، د.ت.

- الطحاوي، علي بن محمد أبو العز. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. **شرح العقيدة الطحاوية.** ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987.

- الطوسي، أبو نصر عبد الله بن علي .**اللمع في أصول الفقه.** تحقيق: عبد الحليم محمود، طه سرور. القاهرة: دار الكتب الحديثة، 1960.

- الطوسي، علاء الدين خواجه زاده. **تهافت الفلاسفة.** ط2، بيروت: الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، 1983.

- عبد الرحمن، طه. **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام.** ط1، الدار البيضاء: دار الخطابي للطباعة والنشر، 1987.

- العراقي، زين الدين عبد الرحيم. **المغني عن حمل الأسفار في الأسفار: في**

تخريج ما في الإحياء من الأخبار .بيروت: دار الكتب العلمية، 1992 .

- العزيزي، علي بن أحمد. **السراج المنير شرح الجامع الصغير**. بيروت: دار الفكر، 1984.
- العقاد، عباس محمود. **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1988.
- عياض بن موسى، القاضي. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**. الرباط: وزارة الأوقاف، 1966.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**. ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.

ـــــــ. **الاقتصاد في الاعتقاد**. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.

ـــــــ. **المنقذ من الضلال**. ط3، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1991.

ـــــــ. **تهافت الفلاسفة**. تحقيق: سليمان دنيا. ط2، القاهرة: دار المعارف، 1955 .

- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، **بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز**. تحقيق: محمد علي النجار، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ت .
- القاسمي، جمال الدين محمد. **محاسن التأويل**. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. ط1، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1975.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. **شرح التنقيح في الأصول**. تحقيق: طه عبد الرؤوف، بيروت: دار الفكر، 1973.
- القرضاوي، يوسف **الإيمان والحياة**. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992.
- القرطبي، أبو العباس أحمد، **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**. تحقيق: محي الدين مستو، يوسف بديوي، ط1، دمشق: دار الكلم الطيب، 1996.

- القرطبي، أبو عبد الله محمد. **الجامع لأحكام القرآن**. بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.

- ـــــــ. **التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة**. تحقيق: فواز أحمد زملي، ط4، بيروت: دار الكتاب العربي، 1995.

- قطب، سيد. **في ظلال القرآن**. ط 5، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1967.

- كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط**. القاهرة: دار المعارف، 1965.

- ـــــــ. **تاريخ الفلسفة الحديثة**. ط4، القاهرة: دار المعارف، 1966.

- ـــــــ. **تاريخ الفلسفة اليونانية** .دمشق: دار القلم، 1988 .

- المازري، أبو عبد الله محمد بن عمر. **المعلم بفوائد مسلم**. تحقيق: محمد الشاذلي النيفر. ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992.

- مالك بن أنس، **الموطأ**. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، 1348هـ.

- الماوردي. أبو الحسن علي بن محمد. **نكت العيون** .بيروت: دار الكتب العلمية، 1988.

- محمد عبده، محمد رشيد رضا، **تفسير المنار** .ط2، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

- محمود، عبد الحليم. **التفكير الفلسفي في الإسلام**. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982.

- مسلم بن الحجاج، أبو الحسين. **الجامع الصحيح**. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. ط1، القاهرة: بيروت: دار إحياء الكتب العربية، 1955.

- المودودي، أبو الأعلى. **مبادئ الإسلام**. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1978.

- النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**. القاهرة: دار النهضة العربية، 1984.

- النمري، أبو عمر يوسف بن عبد البر. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**. تحقيق: مجموعة من الأساتذة. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1982.
- النووي، يحيى بن شرف. **الأربعون النووية**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1996.
- الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد. **الوجيز في تفسير القرآن العزيز**. بيروت: دار الفكر، 1981، (بهامش تفسير مراح لبيد لمحمد الجاوي).
- ونسنك، أي. **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**. ليدن: مكتبة بريل، 1936.

المراجع والمصادر الأجنبية

- Aegerter, Emmanuel: le mysticisme. Collection: Bibliothèque de philosophie scientifique. Edition Flammarion, Paris,1952.
- Amadou, Robert: La parapsychologie, essai historique et critique. Editions Denoël, Paris, 1954.
- Articles Dans: Encyclopaedia Universalis. son directeur: Alain Auby, Paris 1996. Culturalisme- Gnostiques - Philosophies de langage - Nominalisme - Positivisme - Rationalisme - Réalité - Scepticisme - Sociologie de la connaissance - Antonia Soulez: Verité (Philosophie).
- Boutroux, Emile: La philosophie de Kant. Librairie philosophique, Paris, 1946.
- Bastide, Roger: Eléments de sociologie religieuse. Collection: Armand Colin. Section de philosophie. 1935. Paris.
- Boll, Marcel; et Jacques Reinhart: Histoire de la logique. Presses de France, 5è éd, 1961.
- Boll, Marcel: l'occultisme devant la science. Collection QSJ, 2è éd, 1947.
  ——. Quelques sciences captivantes. Ondes humaines?Délires collectifs. Editions du Sagittaire, Marseille, 1941.
- Bonardel, Françoise: L'irrationnel. Collection Que sais-je? Editions Delta, 1996
- Bouthoul, Gaston: Les Mentalités. Collection QSJ, Presses de France. 4è ed, 1966. Paris.
- Bréhier, Emile: Histoire de la philosophie. Première édition entre 1930 et 1938

aux Presses de France. La présente est aux: Cérès Editions, Tunis, 1994
- Camus, Albert: l'étranger.
- Chatelêt, sous la direction de François (ouvrage collectif): La Philosophie, de Platon à saint-Thomas. Marabout, Verviers (Belgique). 2è éd, 1979.
- de Beauregard, Olivier Costa : la théorie physique et la notion de temps. Edité par: l'Université de Paris, faculté des lettres, 1963.
- Descartes, René: Méditations métaphysiques. Traduction de Michelle Beyssade. Collection: Classiques de la philosophie. Librairie Générale Française. 1990.
- Diderot, Denis: Jacques le fataliste. Collection classiques français. Edition Bookking International, 1993.
- Faivre, Antoine: L'ésotérisme. Collection QSJ, Paris, 2è éd, 1993.
- Granger, Gilles-Gaston : La Raison. Collection: Que sais-je? Presses Universitaires de France, Paris, 10 ed, 1993.
- Grégoire, François: L'Au-Dela. Collection QSJ, 3éd, 1965.
- Grimal, Pierre: la mythologie grecque. QSJ, 16è éd. 1995.
- Hésiode, et autres poètes élégiaques: Poèmes. Traduction d'E. Bergougnan. Librairie Garnier Frères, Paris. Date d'édition non mentionnée.
- Homère : L'odyssée. Traduit par Médéric Dufour. Editions Garnier Frères, Paris, 1959.
- Hume, David: Enquête sur l'entendement humain; Traduction d'André Leroy. Editions Montaigne, Paris, 1947.
- Klein, Etienne : Le Temps. Collection Dominos, Flammarion, 1995.
- La Fontaine, Jean: Les fables. Illustrés par Grandville. Editions Marabout, 1987.
- Le Bon, Gustave: La psychologie des foules. La Bibliothèque du C.E.P.L, Paris, 1976.
- Le Dantec, Félix: les limites du connaissable. La vie et les phénomènes naturels. Editeur Felix Alcan, Paris, 1904, 2è éd.
- Lhermite; Jean: Les rêves. Presses Universitaires de France, Paris, 8è éd. 1963.
- Locke, Jean: Essai philosophique concernant l'entendement humain. Analyse complète et extraits, par : Gonzague Truc, en se basant sur la traduction du Coste. Collection: Les Cent Chefs- d'oeuvre étrangers. Edition : La Renaissance du Livre. Paris.
- Locqueneux, Robert: Histoire de la physique. Collection Q.S.J, 1er éd. 1987.
- Maeterlinck, Maurice: la vie de l'Espace (La 4ème dimension, la culture des songes, isolement de l'homme, Jeux de l'espace et du temps, Dieu). Bibliothèque Charpentier, Paris, 1928.

- Montaigne: Essais. (extraits). Collection: Grands écrivains. Imprimerie Brodard et Taupin, 1986.
- Mouchot, Claude: Introduction aux sciences sociales et à leurs méthodes. Collection: Transmission de la connaissance. Presses universitaires de Lyon, France; et Edition Toubkal, Casa, Maroc. 1986
- Pascal, Blaise: Pensées. Collection: Grands écrivains. Imprimerie Brodard et Taupin à la Flèche (Sarthe), 1986.
- Pascal, Georges: Pour connaître la pensée de Kant. Editeur Bordas, 1947, Paris.
- Petit Robert, Dictionnaire de la langue française, 1995.
- Petit Robert, Dictionnaire des noms propres. Paris, 1995.
- Piettre, Bernard: Philosophie et science du Temps. QSJ, 1éd, 1994
- Platon: Phédon. Traduit par Paul Vicaire. Editions Belles Lettres, 1983.

  ——. La République. Traduit par Emile Chambry. Editions Belles Lettres, Paris, 1933.

  ——. Théététe. Traduction d'E. Chambry. Editions Garnier Frères, Paris, 1958.
- Revel, Jean -François: Histoire de la philosophie occidentale, de Thalès à Kant. Nil Editions, 1994, France.
- Richet, Charles: l'avenir et la prémonition. Editions Montaigne, Paris VI, 1931.
- Valade, Bernard: Introduction aux sciences sociales. Presses de France, 1er édition, 1996, Paris.
- Verdan: Le scepticisme philosophique. Collection: Pour connaître.. Editeur Bordas, Paris.
- Voltaire: Candide, ou l'optimisme (entre autres contes). Classiques français. Edition Bookking International, Paris, 1993.



هذا الكتاب

موضوع الكتاب هو العقل في علاقته بالمجهول والمستور من الوجود..عموماً، وبعالم الغيب خصوصاً. وهو يحاول أن يجيب عن السؤال: هل للعقل حدود، أم أنه قوة إدراك مطلقة؟ وإن كانت له حدود، فما هي وما حقيقتها؟ فهذه الدراسة تندرج ضمن فلسفة العقل التي تسعى إلى تفهم طبيعة هذه الآلة البشرية الكبيرة، ومعرفة آليات اشتغالها، وحدود هذا الاشتغال. كل هذا ضمن الحديث عن مفهوم قرآني كبير، هو الغيب... هذا العالم الحاضر الغائب في آن، والذي يضيف للعقل والإنسان آفاقاً غنية وواسعة، يحاول هذا التأليف أن يحيط ببعضها. لهذا كله جاءت هذه الدراسة مقارنة بين التراثين الإسلامي والغربي في الموضوع، ومستفيدة من علوم إسلامية وإنسانية متنوعة كالتفسير والعقيدة والفكر والفلسفة ونظريات المعرفة...فلعل هذا الكتاب يكشف عن بعض أسرار علاقة العقل بالغيب، ولعله أيضاً يكون مفيداً في الجدل الحالي الذي يخوضه العالم العربي والإسلامي حول المكانة المطلوبة لكل من الدين والعقل في حياتنا العامة والخاصة.




ISBN 1-56564-321-6
9 781565 643215